

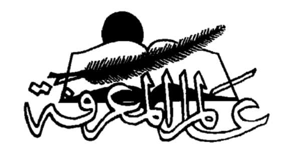
١٦٥

الفلسفة المعاصرة في أوربا

تأليف : إ.م. بوشنسكي
ترجمة : د. عزت قرني



شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الفلسفة المعاصرة في أوربا

تأليف : إ.م. بوشنسكي
ترجمة : د. عزت قرني

١٦٥ - ربيع أول ١٤١٣ هـ ، سبتمبر / أيلول ١٩٩٢م

المراسلات:
توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
فاكس: ٢٨٧٣٦٩٤ ص.ب ٢٣٩٩٦ - الصفاة / الكويت 13100

العنوان الأصلي للكتاب :

I.M. Bochenski, La philosophie
contemropaine en Europe. Paris.

المحتـــــوى

رقم الصفحة

رقم
الصفحة

تقديم للمترجم

يمتاز هذا الكتاب الذي بين يدي القارىء، وهو كتاب للقراءة ومرجع يرجع إليه معا، بأنه يحوي عرضا شاملا وموجزا وافيا للأفكار التي أنتجها الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، لأن المؤلف يمتد ببصره إلى بعض أفكار الفلاسفة الأمريكيين البارزين، رغم أن عنوان الكتاب يشير إلى «الفلسفة الأوربية». أما عن مفهوم «المعاصرة» فإنه يعني به الإنتاج الفلسفي الذي كان لايزال حيا حوالي عام ١٩٥١م، حين صدرت الطبعة الأولى ثم الثانية للكتاب، وقد هممنا بجعل عنوان الترجمة العربية «الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي»، ولكننا رأينا التمسك بالعنوان الأصلي مع ايراد هذه الاشارة الحالية بشأن مفهوم «المعاصرة».

والحق أن كثيرا من المذاهب التي درسها الكتاب ستستمر في التأثير خلال النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، وبعضها مؤثر إلى اليوم. وقد رأينا أن المكتبة العربية لاتزال بحاجة إلى مثل هذا الكتاب الذي يقدم صورة شاملة تغطي سائر مجالات الإنتاج الفلسفي في الفترة المذكورة، مع وضوح في العرض، ومحاولة ظاهرة للتأريخ الموضوعي، وإن لم تمنع المؤلف من إبداء انتقاداته في آخر كل باب من الأبواب السبعة للكتاب. ولم يظهر كتاب يماثل الكتاب الحالي، على حد علمنا، حتى في المكتبة الغربية ذاتها، أو حتى ما يقترب من مستواه، وفي حدود هذا الحجم الميسر من حيث عدد الصفحات، ولهذا كان من المناسب تقديم هذه الترجمة، التي نرجو أن يتوفر لها عنصرا الدقة والوضوح معا. وكان من الضروري إيضاح بعض المسائل التي لم يجد المؤلف ضرورة للتوسع فيها، لأنه كان يوجه حديثه إلى القارىء الغربي الملم ببعض الأمور الفكرية العامة والمحيط ببعض معالم الاصطلاح الفلسفي، وذلك خدمة للقارىء بالعربية. ووضعنا ملاحظاتنا، وهي كلها على التقريب تفسيرية وتكميلية، في هوامش أسفل الصفحات، فكل هذه الهوامش من عمل المترجم وهو مسؤول عنها، أما الهوامش النادرة التي أثبتها المؤلف فقد أشرنا

في نهاية كل هامش منها إلى أنها «هامش من المؤلف»، أو ما شابه هذه العبارة. وقد أثبتنا أصول الأسماء الأجنبية في ثبت كامل في نهاية الكتاب مرتب على أساس الأبجدية العربية، وأضفنا الإشارة إلى تاريخ الوفاة إذا لم يكن المؤلف قد أضافه في طبعته الثانية. هذا وقد قمنا بالترجمة على أساس الصياغة الفرنسية للكتاب، لأن الأصل الألماني لم يكن متوفرا بين أيدينا عند القيام بالترجمة، خاصة وأن الترجمة الفرنسية اكتسبت احترام القراء، والمتخصصين منهم، منذ صدورها، حتى لقد صدرت في طبعة شعبية متكررة الإصدار، كما ظهر للكتاب ترجمة إنجليزية أيضا، تكرر طبعها، ولكننا لم نطلع عليها إلا ونحن بصدد إضافة اللمسات الأخيرة على الترجمة العربية، واستفدنا منها في بعض المواقع. ولا تشتمل هذه الترجمة على ملحق للكتاب خصصه المؤلف للتعريف «بالمنطق الرياضي»، حيث ظهرت في العربية مؤلفات ذات قيمة في هذا الموضوع، وربما اهتم المؤلف بإضافته لأن هذا الميدان من ميادين اختصاصه الحرفي، وله فيه كتابات قيمة. وكان المؤلف، وهو قسيس من أصل بولندي، وينتمي إلى الطائفة الدومينيكانية المعروفة باهتمامها بالبحث المعرفي، أستاذا في جامعة فرايبورج، ذات اللغة الألمانية، في سويسرا.

إن هذا الكتاب يشكل عرضا وثيقا ميسرا للفلسفة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وهو مصدر للمعرفة الدقيقة، ويمكن أن يظل مرجعا للقارىء المهتم والذي لا يحتاج إلا إلى الأساسيات بصدد أفكار الفلاسفة والتيارات الفكرية. ونوجه انتباه القارىء إلى أهمية الفصلين الأولين كمدخل ضروري يعطي الأبعاد التاريخية والجذور البعيدة لتوجهات الفترة موضع الدراسة.

المترجم

مقدمة المؤلف

يقصـد هذا الكتـاب إلى هدف مـزدوج. فهـو يهدف أولا إلى أن يكون دليـلا إلى الفلسفة الغربية في القرن العشرين للقـارىء الذي لم يجز تكوينا فلسفيا متخصصا. وهو يـود بعد ذلك أن يسمح لهؤلاء الذين تابعـوا هذا العرض العام أن يـوسعوا من قراءاتهم وأن يُقْدموا عل دراسة منهجية. وقد كان من الضروري وجود مؤلَّف يقصد إلى هذا الهدف المزدوج. فإذا استثنينا مؤلفاً بالإيطالية كتبه «شاكًا»(١)، فإنه لا يوجد عرض تمهيدي يقـدم التطورات الأخيرة ونتائج المعرفـة وتقدم الفكر (حتى منتصف القرن العشريـن). ويبرر قيام كتـابنا هذا أن مـؤلَّف الاستـاذ «شاكًـا» لا يقصد إلى الهدف الثاني الذي أشرنا إليه.

هذه هي الاعتبارات التي أدت بالمؤلف إلى القيام بهذا العمل الشاق، وهو شاق لثلاثة أسباب.

الأول، هو أن الوقت الذي أنفق في التحضير له وكتابته صرف المؤلف عن القيام بأبحاثه، وهي وحدها التي تلفت انتباه الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة.

الثـــاني، وهو أن كتابا من هـذا النوع لا يمكن أبدا، بمحض طبيعته، والمؤلف يدري هذا جيـدا، أن يكون محل الرضى. ومثل هـذا يقول برتراند رسـل، وهو أحد أهم الفـلاسفـة المشهـورين في الغـرب، في مقـدمتـه لكتـابـه «تـاريخ الفلسفـة الغربية»(٢)، وما يقوله هناك ينطبق على مؤلِّف هذا الكتاب. والواقع أن إدراكنا أن حياة كـاملة تقضى في البحث هي أمـر ضروري لمعرفـة فيلسوف واحـد فقط، هذا الإدراك لا يشجع على كتابة كتاب من قبيل كتابنا هذا.

السبب الثالث، هو أن هذا النوع من الكتب يوجب وضع تخطيط لا يمكن أن

---

(١) يجد القارىء في «ثبت أسماء الأعلام»، في نهاية الكتاب، شكل كل اسم في لغته الأصلية.

(٢) راجع تصـدير رسل في الأصل الانجليـزي، طبعة ١٩٥٤م،،، ص ١. وللجـزئين الأولين من الكتاب ترجمة جيدة بالعربية للدكتور زكي نجيب محمود.

يفي بحق الدقة، ويؤدي إلى حذف أشياء ما كان ينبغي أن تحذف. ولكن ما العمل وليس أمامك إلا صفحات معدودة لكل فيلسوف؟ وعلى هذا فالقارىء يستطيع أن يتخيل كل ما لم نستطع التحدث عنه في فلسفات وايتهد وبرجسون وهُسِّرل على سبيل المثال. فليكن الفلاسفة متسامحين في حكمهم على المؤلف.

ورغم أن هذا الكتاب يهدف إلى الإعلام، إلا أنه قد وضع بروح مذهبية. ولنوضح ما نقصده بذلك.

لقد بدا للمؤلف أنه من المستحيل أن يتجنب اتخاذ موقف سريع مجمل من المذاهب التي سوف يتعرض لها بالشرح. ويظن العموم أن مؤرخ المذاهب ينبغي أن يبقى محايدا بإزاء المفكرين الذين يعرض لأفكارهم. هذا القول ليس صحيحا إلا جزئيا. فهو صحيح بقدر ما يفترض أن اختيار المذاهب وتفسيرها يتطلب أعظم قدر من الموضوعية، والمؤلف يجتهد في مراعاة هذا الاعتبار. ولكنه غير صحيح إذا كان يقصد أنه ينبغي النظر إلى النظم الفلسفية وكأنها تحتوي كل منها على قدر متساو من الحق.

إن اعتقاد هذا يعني عدم احترام الفلاسفة. ذلك أنه لو كانت كل النظم الفلسفية متساوية في قيمتها، حتى في الوقت الذي يعارض فيه بعضها بعضا، وهو الحال بالفعل، إذن لكانت كلها باطلة وفاسدة (بالمعنى المنطقي، أي غير صحيحة)، ولما استحق أي نظام فلسفي أن ينظر إليه أكثر من النظر إلى عمل فني. ولكن هذا أبعد ما يكون عن قصد الفلاسفة الجديرين بهذا الاسم. أنهم، جميعا، يبحثون عن الحقيقة وحدها، وهم يريدون أن يكون الحكم عليهم على أساس من هذا الاعتبار وحده.

وعلى ذلك فإنه علامة احترام أن نقدم في هذا الكتاب بعض التقديرات الموجزة للنظريات التي يعرضها كل مفكر ممن سندرس، ولما يكونون قد قدموه من مشاركة إيجابية، مع بيان جوانب الضعف عندهم ومكامن النقص. هذه الانتقادات ليست في الواقع إلا ملاحظات هامشية، وهي تقوم ابتداء من موقفنا الذي يؤيد

الاتجــاه الميتافيزيقي والواقعـــي والروحي[٣].

وأهم من التأكيد على موقفنا المذهبي، يهمنا التنبيه إلى فكرتين وجهتا إخراج هذا الكتاب، وينبغي أن نناقشهما من الآن، لأنه ما كـان للمؤلف أن يبـدأ العمل لو لم يكن مقتنعا بصحتهما.

هنـاك أولا مسألـة التقديـر الصحيح لمجمل الجهـد الفلسفي عبر العصـور. فكثيرون يحطون كثيرا من قدر عمل الفـلاسفة، ويقولون: إن الفلسفـة هي مجموعة من التأمـلات المجردة التي لا أهمية لها في الحيـاة، وأنه ينبغي بـالأحرى التـوفر على دراسـة العلـوم التطبيقية، لأنها هي التي تحدد طـرائق عمل كل أوجـه النشـاط (من عمل المهنــدس إلى عمـل المربي)، من مثل علم الاجتماع وعلـم الاقتصـــاد وعلم السياسـة. والأساس الـذي يقف وراء ذلك هو أنـه: «فلنعش أولا، ولنتفلسف بعد ذلك»، كما يقــول المثـل الـلاتيني، والتفلسف لا يغني من فقـــر ولا يسمن من جوع.

هذا هو ما يقـال، وعند المؤلف أن هذه القضية الذائعة باطلـة بطلانا مطلقا، وهي فـوق ذلـك تعبر عن اضطـراب عقلي خطـر. إن قصر المعــرفـة على الجوانب التكنيكية والعملية يقوم على افتراض مـؤداه أنه يكفي أن تعرف فقط «كيف» يتكون هـذا أو ذاك. والـواقع أن سؤال «كيف» ينبغـي أن يسبقه سـؤال «لماذا؟»، والـدين والفلسفة هما وحدهما القادران على تقديم إجابة تخص العلل والغايات.

ولا نقبل قــول من يقـول إن الحس المشترك (أو الــرأي العـام) يكفي في هــذا الصدد، لأن ما يسمى بالرأي العام ظهر غـالبا، حينما نستقرىء التاريخ، أنه ما هو إلا محصلة أفكـار فلسفية سـابقة. إن الإنســان حيوان عاقـل، وهو لا يملك إلا أن يستخـدم عقلـه، وهـــو إن لم يفعل ذلك بشكل واع وفلسفي، فإنــه يفعلـه بشكل غريزي وعلى طريقة الهواة.

والواقع أن الجميع، بمن فيهم هؤلاء الذين يظنون أنهم لم يغمسوا أصابعهم في

(٣) راجع البـابين الثالث والسـابع. ويقصد بـالواقعيـة هنا ضد الاسميـة، أي القول بـأن للمعاني العقلية وجودا نوعيا مستقلا عن الإنسان، فهي ليست مجرد أسماء.

أي فلسفة، إنما هم متفلسفون هواة، وفي نفس الوقت الذي يستخفون فيه بأعمال رجال ذوي قدرات عقلية تفوق قدراتهم أيما تفوق، فإنهم يبنون لأنفسهم فلسفاتهم الخاصة، وإن تكن معدومة الفائدة ورديئة القيمة.

نفس الشيء يمكن أن يقال في شأن الدين. والدين بطبيعته لا يعتمد على الفلسفة، ولكنه يحتاج هو الآخر دائما إلى الإيضاح وإلى التفسير، لأن الإنسان كائن مفكر. وفي الواقع فإن المفسر إن لم يستخدم في هذا الجهد التفسيري فلسفة عقلية، فإنه سرعان ما يقع فريسة التعصب والانحياز(٤).

ومن ناحية أخرى، فإنه ليس أكثر بطلانا وفسادا من إنكار أهمية الفلسفة في الحياة. صحيح أن الفيلسوف لا يحتل دائما مكانة مشهودة في الحياة اليومية، وقدره في الأغلب أن لا يفهمه القوم إلا بعد موته، وإن كان التاريخ قد عرف فلاسفة ذاقوا طعم المجد في حياتهم، من مثل أفلوطين وتوما الاكويني وهيجل وبرجسون، ولكن حتى في مثل هذه الحالات، فإن الأمر كان أمر موافقتهم لذوق العصر ولم يكن أمر تفهم شامل من جانب العصر لفلسفاتهم.

إن الفيلسوف لا يهتم بمتطلبات الأمور العارضة ولا بأذواق الناس المتغيرة. وهل في هذا من لوم عليه؟ أو ليس من خاصية الإنسان أن يتعدى الوجود العارض للزمن؟ أو لا يعني تمسكنا بكون اللحظة الحاضرة هي وحدها هدف المعرفة، أن ننزل بالإنسان إلى مرتبة الحيوان؟ وكل من يحيا حياة العقل حسب اعتقاداته الفلسفية يعرف أن الأمر على غير ذلك: ذلك أن الفلسفة، وبسبب أنها، على التحديد، لا تهتم بأمور اللحظة الحاضرة، أي أمور «هذا والآن»، الفلسفة تقوم عن حق بدور واحدة من أكبر القوى العقلية والروحية التي تمنع الإنسان من الهبوط إلى مستوى البربرية، والتي تساعد على بقاء الإنسان إنسانا وعلى أن يصير إنسانا على نحو أفضل وأفضل.

---

(٤) من لا تقوده فلسفة عقلية لا يدرك الأمور إلا من حيث يجب، لأنه ينحبس في وجهة نظر معينة ترفض من حيث المبدأ إمكان وجود وجهات نظر أخرى، وهو ما يؤدي إلى التعصب والانحياز. إن الفلسفة تفتح دائم.

وليس هذا هو كل شيء. فمهما بدا، في الظاهر، من عدم جدوى الفلسفة، إلا أن الفلسفة في الواقع قوة تاريخية مؤثرةوقادرة. فينبغي أن نوافق وايتهد[٥] حين يقارن ما أحرزه الاسكندر المقدوني أو قيصر الروماني أو نابليون من نجاح بالنتائج، التي تبدو في الظاهر غير مثمرة، التي يحصل عليها الفيلسوف: فالواقع أن الذي يغير مسار الإنسانية إنما هو الفكر.

ولا نحتاج، كما فعل الفيلسوف الإنجليزي الميتافيزيقي[٦]، إلى العودة إلى تأثير الفيثاغوريين في الحضارة اليونانية[٧]، بل يكفي أن نفكر وحسب في النتائج الضخمة التي أثمرها فكر الفيلسوف الألماني هيجل، وهو الفيلسوف الذي يصعب كثيرا فهم كتاباته: فهو الذي فتح الطريق لتظهر حركات مختلفة مثل الفاشية والحركة الهتلرية والشيوعية[٨]، وهو بهذا إحدى القوى التي قامت بتغيير وجه العالم في القرن العشرين الميلادي.

إن الفيلسوف، الذي تسخر منه العامة لأنه يعيش في عالم أفكاره التي تبدو بريئة، هو في الحقيقة قوة مهولة، وفكره ذو تأثير لا يقل عن تأثير الديناميت، وهذا الفكر يسري في مجراه، ويلمس عقلا بعد الآخر ليصل في النهاية إلى الجماهير. ثم

---

(٥) فيلسوف انجليزي (١٨٦١ ـ ١٩٤٧م.) راجع عنه الباب السابع. وقد ترجمت له عدة كتب بالعربية، وكتب عنه فيها أيضا عدة كتب. ويكتب اسمه أحيانا «هوايتهيد» (Whitehead).

(٦) يقصد وايتهيد المذكور.

(٧) كان الفيثاغوريون جماعة فلسفية وعلمية وأخلاقية وسياسية كذلك.

(٨) كتب المؤلف هذا الكتاب في أعقاب الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥م.) حيث لاتزال قوية ذكرى التحالف بين ايطاليا، التي كانت تحكمها الحركة الفاشية بقيادة موسوليني، وألمانيا، التي كانت تحكمها الحركة النازية بقيادة هتلر، وقد تحالف الغرب الرأسمالي مع روسيا السوفيتية الشيوعية من أجل مصلحتها المشتركة، رغم بقاء العداء بينهما. والذي يشير إليه المؤلف هنا هو تنوع الحركات التي يمكن أن تنتسب، عن حق أو عن غير حق إلى أفكار مفكر ما، وهو هنا هيجل. ولكننا من جانبنا نلاحظ أن هناك قدرا مشتركا من التشابه بين الحركات الثلاث وهو إعلاء المجموع فوق الفرد، وقد يرى البعض تشابهها كذلك في سمة الدكتاتورية، وهو ما يعود إلى محق الفرد، وهو ما يتفق مع نزعة هيجل في تأكيد أسبقية «الكل» على «الأجزاء». راجع هنا فيما يلي، «رابعا»، من الفصل الأول.

تأتي اللحظة التي ينتصر فيهـا على كل العقبات وليوجـه مسار حركة الانسـانية، أو يحفر قبرا لحطامها.[9]

إن من يجب أن يعرف طريق المستقبل ينبغـي أن يصغي، ليس إلى الساسة، بل إلى الفلاسفة: إن ما يعلنه الفلاسفة اليوم هو ما سيصير عقيدة الغد.

نقول إن هذا الكتـاب يعتمد عل هذه الفكرة الخاصة بقيمـة الفلسفة، ويعتمد على فكرة ثانيـة لا تقل أهمية عند المؤلف من سابقتها، ويهمـه أن تكون واضحة هي الأخرى وموضع تقدير. ونجمل هذه الفكرة الثانية، وهي فكرة بسيطة في نهاية الأمر، أنه لا توجد فلسفةواحدة هي التي تمثل العصر.

وهناك رأي ساذج، ولكنه منتشر وذائع مع الأسف، يظن أن هناك فلسفة واحدة هي التي تغلبت على سائر الفلسفات الأخرى وأصبحت هي فلسفة القرن العشرين في الحضارة الغربيـة، وأن كل الفلسفات الأخرى قد أهملت جانباً. وهـذا هو المركز الذي أراد البعض أن ينسبه إمـا إلى الوضعية أو المادية(١٠) أو المثالية أو الـوجودية، كلٌ بحسب تفضيلاته.

وليس هنـاك ما هو أبطـل من هذا الـرأي، لأن الفكر الفلسفي الغـربي في القرن العشرين الميلادي أغنى من أن ينحبس في مثل هذا الإطار الضيق، واليوم، كما كان الحال في سابق فترات التـاريخ، وربما على نحو أعنف ممـا كان عليـه الحال في القرن التاسع عشر الميـلادي، اليوم تتصارع فلسفـات وتصورات مختلفة عن العـالم أشد صراع، فمن النادر أن كان الصراع الفكري على مثل هذه الضراوة، ونادرا ما كثرت التصورات المتعارضـة مثل هذه الكثرة وكانت على مثل هـذه الحدة ومثل هذا الثراء في الأدوات التكنيكية والبراعة في التقديم.

---

(٩) للفكر القوي تأثيرات بعضها إيجابي، يتمثل في البناء والتوجيه، وبعضها سلبي، يتمثل في النقد والهدم للقـديم. قارن مثـلا حالـة تأثير طه حسين، وإن لم يكن فيلسـوفا، على عصره إلى اليـوم إيجابا وسلبا، أي بناء للجديد وهدما للقديم.

(١٠) يقصد بالوضعية، الوضعية المنطقية. ويقصد بالمادية، المادية الجدلية أو الماركسية. انظر الباب الثاني المعنون «الفلسفة المادية».

ويمكن أن نقبل مقولة وجود فلسفة حالية للفكر الغربي، ولكن بمعنى أن كل المفكرين في هذه المرحلة الغربية يتناولون مشكلات محددة مشتركة وأنهم يضعون في اعتبارهم بعض المواقف الجديدة، أما أن نتصور أن الأمر يعني وجود مدرسة واحدة أو اتجاه واحد، فإن هذا أبعد ما يكون عن الصحة. إن فلسفة الحضارة الغربية في منتصف القرن العشرين الميلادي شديدة الثراء والتنوع.

وتبقى كلمة حول استعمال هذا الكتاب. قيل من قبل إن كل كتاب في تاريخ الفلسفة يشبه دليل الرحلات: وكما أن الدليل لا يحل محل الرحلة، كذلك فإن كتابا في تاريخ الفلسفة لا يغني عن دراسة النصوص ذاتها. فإذا استطاع هذا الكتاب أن يستثير القارى من أجل أن يدرس دراسة تفصيلية الفلسفات التي تعرض لها، فإنه يكون قد حقق هدفه.

المؤلف

حول طريقة العرض

هذه هي المبادىء التي وجهت اختياراتنا في داخل المعرض الضخم الذي هو الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي :

١ ــ اقتصرنا على فحص الفلاسفة الانجليز والفرنسيين والألمان وحسب دون غيرهم. ولكن حدثث استثناءات معدودة في حالات ذات أهمية (هي حالات المادية الجدلية وكروتشه ووليم جيمس وجون ديوي).

٢ ـ وحتى في داخل هذا النطاق المحدد المحدود، فإنه لم يكن من الممكن أن نقدم عرضا شاملا لفلاسفة البلاد المختارة (انجلترا، فرنسا، ألمانيا)، بل وجب علينا الاقتصار على مدارس وفلاسفة بعينهم، ممن يمكن اعتبارهم ممثلين للاتجاهات الفلسفية السائدة على نحو قوي. وهكذا فإن الكتاب لا يكوّن نظرة سريعة إلى سائر فلاسفة القرن العشرين الميلادي في تلك البلاد، بل هو يعرض للخطوط الكبرى للفكر في تلك الفترة وحسب.

٣ ــ من الصعب تعريف كلمة «المعاصر» في عرضنا للفلسفة «المعاصرة» الأوربية، ولكن هذا التعبير يشمل المفكرين الذين نشروا أعمالا هامة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى. وهكذا يدخل برجسون وماكس شلر في هذا الإطار، بينما لا يدخل فيه الفيلسوف الانجليزي برادلي.

ومع ذلك، فإن هذه الحدود لم تطبق من حين لآخر، وخاصة في حالة الفلاسفة الذين أثروا تأثيرا عميقا على فلسفة القرن العشرين الميلادي في أوربا. وقد أثيرت مشكلة انتماء كيركجارد إلى هذه المجموعة. وعلى كل حال، فقد كان لابد من إدخال كل من وليم جيمس ودلتاي في الحساب.

٤ ـ أخيرا، فإنه لم يكن من الممكن كذلك أن نأمل في تقديم مذاهب المدارس والفلاسفة على نحو شامل كامل لا يترك شيئا، ووجب علينا الاقتصار على ما هو

ذي أهمية خاصة للفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي. وهكذا اهتممنا جوهريا بمشكلات نظرية الوجود، ونظرية الإنسان، وفلسفة الأخلاق، وأسس المنهج. ومن الجانب المقابل، فقد مررنا صامتين أو ما يقرب من ذلك على مسائل أخص، منها منطق العلوم، وعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، والاستيطيقا، وفلسفة الدين.

ولكننا، مع ذلك، عرضنا في ملحق للكتاب المفاهيم الأساسية للمنطق الرياضي وبعض مشكلاته الكبرى، لأنه، رغم كونه معرضا لاعتراضات بشأن انتمائه إلى ميدان الفلسفة، قد أثر تأثيرا كبيرا على فكر عدد كبير من الفلاسفة الأوربيين في القرن العشرين الميلادي. (١١)

وقد استهدف العرض أن يحافظ بقدر المستطاع على تكوين وترتيب الأعمال التي كتبها المؤلفون موضوع الدراسة. واهتممنا بوجه خاص بإبراز طبيعة المنهج والأسلوب والطرائق الخاصة التي يستخدمها كل مؤلف، وذلك إلى جانب تقديم مذاهبه بالطبع. وقد تطلب هذا أسلوبا اختلف إلى حد كبير من فصل إلى آخر. وعلى سبيل المثال، فلم يكن لا من الممكن ولا من المتصور أن نغترف من الصور البيانية التي تثري بها أعمال برجسون أو جابريل مارسيل، هذا على حين كان علينا أن نكون أوفياء في عرض الدقة المتناهية التي تتميز بها لغة هيدجر وجفاف أسلوبه. وعلى هذا فإن فصولنا تختلف من حيث درجة صعوبتها. وننصح للمبتدىء أن يضع جانبا، عند قراءته الأولى، الأقسام المخصصة للفلسفة الكانتية الجديدة، ولهسرل، ولهيدجر، ولوايتهد، التي تحتوي على بعض الصعوبة، وأن يجتزىء منها، في قراءته الأولى، بمقدماتها ونتائجها، على أن يعود إليها من بعد في قراءته الثانية.

---

(١١) لا تحتوي هذه الترجمة على الملحق المشار إليه، حيث أصبحت توجد في العربية مجموعة جيدة من الكتب في الموضوع.

الباب الأول

مصادر الفلسفة الغربية الحالية

الفصل الأول
القرن التاسع عشر الميلادي

أولا: الاتجاه العام للفلسفة الغربية الحديثة وتطورها:

تنتمي الفلسفة الغربية الحديثة، أي الفكر الفلسفي في الغرب في المدة الممتدة من سنة ١٦٠٠ إلى سنة ١٩٠٠ ميلادية، بأسرها إلى التاريخ، فهي قد دخلت في نطاق الماضي.

ولكن الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، أي الفلسفة الغربية الحالية بالمعنى الحقيقي(١٢)، إنما ظهرت أساسا من المجابهة مع الفلسفة الغربية الحديثة، وهي مجابهة فيها اختلاف وصراع، ولكنها تحتوي أيضا على عنصر الاستمرار وعلى جهد من جانب الفلسفة الحالية في محاولتها أن تتمايز عن الفلسفة الحديثة وأن تتعداها. لذلك، فلابد، من أجل فهم هذه الفلسفة الحالية، من معرفة الماضي. فوجب إذن أن نشير إلى أكبر معالم تطور تلك الفلسفة الحديثة وإلى أهم أفكارها.

لقد ولدت الفلسفة الأوربية الحديثة، كما هو معروف، من انهيار الفكر

---

(١٢) تستخدم في العادة اصطلاحات ثلاثة: الفلسفة «الحديثة»، «المعاصرة»، و«الحالية». ويقصد المؤلفون الغربيون بالتعبير الأول فلسفتهم من ١٦٠٠ إلى ١٩٠٠م.، وبالتعبير الثاني فلسفتهم من ١٩٠٠م. إلى وقت كتابتهم، والتعبير الثالث أكثر تحديدا ويدل على التيارات الفلسفية التي تكون مؤثرة بالفعل عن طريق فلاسفة أحياء وقت الكتابة. وسنوف نستخدم حينا لفظ «الحالية»، وأحيانا تعبير «في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي»، وهو ما يدل على كل حال دلالة دقيقة على قصد المؤلف الذي كتب كتابه حوالي عام ١٩٥٠م. راجع أيضا، في مقدمة المؤلف، ما ذكره حول صفة «المعاصر».

«المدرسي» في العصر الأوربي الوسيط[١٣]. وقد تميز الفكر «المدرسي» الوسيط بعدة سمات، هي قوله بالمذهب التعددي (أي قبوله لوجود وحدات وجودية أو موجودات متعددة وبدرجات مختلفة من الوجود)، وأخذه بالاتجاه الشخصاني (أي الاعتراف بأولوية القيم الإنسانية للشخص على ما عداها)، وتصوره العضوي للوجود[١٤]، كل ذلك إلى جانب اتجاهه الأساسي المتمثل في مركزية الإله (أي أن الإله هو مركز الكون) حيث قال بالإله الخالق للموجودات.

ومن ناحية المنهج الذي اعتمدته الفلسفة المدرسية الوسيطة، فإنها أخذت بطريقة التحليل المنطقي المفصّل للمشكلات الجزئية.

فجاءت الفلسفة الغربية الحديثة وعارضت كل هذه السمات وكل تلك القضايا. ذلك أن مبادئها الجوهرية هي القول بالاتجاه الميكانيكي[١٥]،

(١٣) تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة مع كل من بيكون وديكارت، ويختار لبدئها تاريخ اصطلاحي هو عام ١٦٠٠م.، أي بداية القرن السابع عشر الميلادي. ويفصل بين الفلسفة الغربية الحديثة والفلسفة المدرسية عصر هام هو عصر النهضة (١٤٥٠ ــ ١٦٠٠م.)، وفيه أخذت فلسفة القرون الوسطى المسيحية تتلقى الضربات الشديدة حتى انهارت مع نهايته. وتمتد الفلسفة المدرسية، أو «الاسكولائية» أحيانا، من القرن العاشر إلى القرن السادس عشر الميلادي. وسميت كذلك على يد مفكري عصر النهضة لأنها كانت تعلم وتتعلم في «مدارس»، وكانت المدارس تحت سيطرة الكنيسة، التي كانت تأخذ بفلسفة أرسطو. وأهم سمة للفلسفة المدرسية منهجها الذي يهتم بالتعريفات والأقيسة المنطقية إلى درجة المماحكات اللفظية. ومن نافلة القول أن ذلك التيار الفلسفي اعتمد على سلطة أرسطو الفلسفية، ابتداء من حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، بعد أن جعلتها كتابات القديس توما الأكويني (١٢٢٤/ ٥ ـ ١٢٧٤م.) على توافق معقول مع تعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

(١٤) أي القول بأن الوجود كله مترابط الأوصال، كأنه جسم واحد، له أعلى وأوسط وأسفل، وأفضل وأسوأ، والأعلى والأفضل هو الألوهية رأس الكون وعقله، والأسفل والأسوأ هو المادة، وبينهما يقف الإنسان متوسطا رابطا الطرفين، فهو «عالم مصغر» صورة للعالم الكبير.

(١٥) يقال «الميكانيكي» تشبيها للعالم بالآلة التي تسير وحدها بغير تدخل من عقل أو توجيه. ويقصد بالاتجاه الميكانيكي القول بأن أحداث العالم لا ترتبط فيما بينها إلا برباط العلية (أو السببية)، وأن الحركة هي الظاهرة العامة في الطبيعة، ولها قوانينها الخاصة. والميكانيكية تقابل النزعة العضوية الحيوية من جهة، وتقابل النزعة الديناميكية التي تقول بالتفاعل بين القوى تفاعلا متبادلا، بينما الميكانيكية تركز على الانفصال بين الأشياء وتفصل ما بين المادة والقوة وترى كل الأحداث نتائج للحركة لا للقوى المتفاعلة.

الـــذي يستبعد التصور العضوي والتدرجي للوجود، وبالاتجاه الذاتي، الذي يجعل الإنسان مستقـلا عن الإله ويحول اتجاه اهتمامـه ناحية الـذات. ومن حيث المنهج، فإن الفلسفـة الحديثة، قـامت بنبـذ المنطق الصـوري. كما تميزت، وإن تكن هنـاك استثناءات هامة، ببناء نظم فلسفية شامخة لا تعتمد منهج التحليل(١٦).

وقـد كـان من نصيب الفيلسـوف الفـرنسي رينيـه ديكـارت (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠ ميـلادية) أن يكـون أول من وضع هذه الثـورة الفكريـة في قالبهـا الأكمل. ذلك أن ديكـارت «ميكانيكي» أولا (أي يأخـذ بالمذهـب الميكانيكي)، فهـو إذا كان يقـول بوجود درجتين من الوجود: العقل والمادة، إلا أنه يرى أن الحقيقة غير العقلية تختزل بأسرها، أي تعود، إلى مفاهيم ميكانيكية خـالصة (الوضع، والحركة، والدفع)، كما أن كل حدث يمكن تفسيره عن طريق قوانين ميكانيكية حسابية.

وفي نفس الوقت الذي يأخذ فيه ديكارت بالنزعة الميكانيكية، فإنه يعتمد الاتجاه الذاتي(١٧)، حيث أن الواقعة الأساسية ونقطـة البدء الضرورية للفلسفة في نظره، إنما هي الفكر.

أضف إلى هذا وذاك أن ديكـارت يأخذ بالمذهب «الاسمي»: فليس هنـاك عنده (في عمليـة معرفـة العالم الخارجي) من إدراك حـدسي بالعقل، وإنما هنـاك وحسب إدراك حسي للجزئيـات. أخيرا فإن ديكارت كـان خصما عنيفا للمنطـق الصوري: فهو لا يعـرف بالمعنى الحرفي للكلمـة أي منهج يكون خاصـا بالفلسفـة، ويرى أن تطبق على كافة مجالات المعرفة طرائق العلـوم الرياضية في دراستها للطبيعة(١٨)، وإن لم يفحص ديكارت هذه الطرائق الرياضية فحصا فلسفيا(١٩).

---

(١٦) لاحظ أن كل هذه الخصائص تقابل واحدة بـواحدة، على وجه التقريب، خصائص الفلسفة المدرسية المذكورة، سمات ومنهجاً.

(١٧) ما يسميه المؤلـف هنا الاتجاه الذاتي هو الذي قـد يسمى أحيانا «المثاليـة»، إذا اقترن مع الأخذ بالمذهب العقلي. ولكن يبدو أن المؤلف يستخدم هذا الاصطـلاح استخداما مخصوصاً، ويحدده في الجملة التالية في النص.

(١٨) كان ديكارت يود الوصول إلى «منهج عام» في المعرفة يطبق على كل شيء.

(١٩) لاحظ هنا أيضـا أن هذه النقـاط الخاصة بديكـارت تقابل واحدة بـواحدة على وجـه التقريب خصائص الفلسفة المدرسية، سمات ومنهجاً.

وإذا ما قبل المرء هذه المبادىء، فإنه يجد نفسه وقد قامت أمامه مشكلات لا حل لها: فإذا كان العالم مجرد تجمع من الذرات، وتكوينه يقارن بتكوين الآلة، فكيف نفسر وجود عناصر روحية فيه؟[٢٠]. ومن ناحية أخرى، كيف نستطيع الوصول إلى حقيقة هذا العالم ابتداء من الفكر الذي هو المعطي المباشر الوحيد لنا؟[٢١]. وأخطر من هذا وذاك، فإن السؤال الأهم هو: كيف تكون المعرفة ممكنة إذا كنا لا نعرف إلا الجزئيات، بينما تطبق المعرفة على تلك الجزئيات دائما مفاهيم كلية وقوانين عامة؟

وقد قدم ديكارت نفسه حلا لهذه المشكلة الأخيرة بافتراض وجود أفكار فطرية، ووجود موازاة بين قوانين الفكر وقوانين الوجود[٢٢]. فقد أفسح له «الكوجيتو»[٢٣] الطريق للانتقال من الفكر إلى الواقع، بحيث أقام ديكارت بين العقل والمادة علاقة العلة والمعلول.

وقد أخذ عدد من المفكرين، الذين يسمون خطأ «بالعقليين»[٢٤]، بنظرية الأفكار الفطرية. وأهمهم: اسبينوزا (١٦٣٢ ــ ١٦٧٧م)، وليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م)، وفولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤م).

وقامت مجموعة أخرى، هي مجموعة الفلاسفة التجريبيين الانجليز، بالاتجاه في طريق يبدو أكثر منطقية من طريق الآخرين: فهم يقبلون بالمذهب الميكانيكي، وهو ما يتفق مع اتجاههم التجريبي، ويوسعون من تطبيقه ليشمل العقل نفسه، ويقولون بالاتجاه الذاتي وبالاتجاه الاسمي المتطرف[٢٥]. وقد وجدت هذه الأفكار

(٢٠) من مثل العقل والفكر.

(٢١) بعبارة أخرى: كيف تتم القفزة من الذات إلى الموضوع رغم التباين النوعي بينهما؟.

(٢٢) وهو ما يحل المشكلة الثانية الخاصة بالعلاقة بين الذات والموضوع.

(٢٣) الكوجيتو هو مبدأ ديكارت الشهير: «أنا أفكر إذن أنا موجود».

(٢٤) لأن المؤلف يفضل تسميتهم «بالذاتيين». راجع هامش (١٧).

(٢٥) الاتجاه الاسمي المتطرف هو القول بأنه لا وجود للكليات على أي وجه، وإنما كل شيء في العقل مجرد أسماء اصطلح عليها.

على نحو غير واضح عند فرنسيس بيكون (١٥٦١ ــ ١٦٢٦م.)، ولكن الذين وضعوها في عرض منظم هم جون لوك (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤م.) وجورج باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣م.) وعلى الأخص ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م.).

ويرى هذا الأخير أن النفس ما هي إلا حزمة من الصور، هي التي نسميها «أفكارا». هذه الأفكار هي وحدها التي يمكن أن تعرف معرفة مباشرة، أما القوانين العامة فهي ليست إلا نتاجا للقدرة على الارتباط التي تظهر بفضل العادة[٢٦]، وبالتالي فليس لتلك القوانين العامة أية قيمة موضوعية[٢٧].

وهكذا فإن هيوم يرى أن محض وجود عالم حقيقي لا يقوم إلا على الاعتقاد [٢٨]، ولا يحمي هيوم من الشك المطلق إلا أخذه بمذهب الاعتماد على الإيمان. وفيما عدا هذا، فإنه يشك في كل شيء: في العقل، في الحقيقة، وفي المعرفة على الأخص.

في نفس هذا الوقت، أدى تقدم العلوم الطبيعية إلى ميلاد التصور المادي للكون، الذي تطور واتسع طالما لم يجد أمامه أية فلسفة معارضة تقاومه. وهكذا فإن المذهب المادي، الذي بشر به توماس هوبز (١٥٨٨ ــ ١٦٧٩م.) من قبل، ازدهر في فلسفات بونيه (١٧٢٠ ــ ١٧٩٣م) ولامتري (١٧٠٩ ــ ١٧٥١م) وهولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩م) وديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤م) وهلفتيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١م)[٢٩].

---

(٢٦) العادة أي تكرار التجربة، فيتحقق الربط بين شيئين.

(٢٧) أي أنها لا تعبر عما في الواقع، في الموضوعات أو «الأعيان»، بل عما في الذهن.

(٢٨) أي لا يمكن البرهنة عليه عقليا، لأنه من المستحيل الانتقال مما في الذهن إلى الواقع.

(٢٩) الأول انجليزي، والرابع ألماني عاش في فرنسا وكتب بالفرنسية، والثالث والخامس أهم أعضاء مجموعة «الانسكلوبيديين» (الموسوعيين) الفرنسية. أما المذهب المادي فإن أساسه أنه لا يوجد في الكون غير المادة، على ضد ديكارت الذي رأى أن هناك المادة وفوقها العقل.

ثانيا : الفيلسوف الألماني كانت :

في هذا الإطار الباعث على اليأس[٣٠]، والذي كان كارثة على العقل، ظهر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م.) (kant)، الذي أخذ على نفسه انقاذ العقل والعلم والأخلاق والدين، بدون أن يتنكر في نفس الوقت لأي من المبادىء الأساسية للفكر الأوربي الحديث[٣١]. فهو يقبل المذهب الميكانيكي كما هو وعلى علاته، وعنده أنه يحكم العالم التجريبي وأحداثه، بما في ذلك الفكر الذاتي[٣٢].

ولكن كانت يرى أن هذا العالم التجريبي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترانسندنتالية[٣٣] معتمدة على كم هائل، ينقصه التنظيم، من الإحساسات. وهكذا فإن قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجريبي وأحداثه، لا لشيء إلا لأن العقل يُدخلها في ذلك العالم. وفي نفس الوقت فإن العقل لا يخضع هو نفسه لهذه القوانين، لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي، بل هو بالأحرى مشرِّع له، وهو منبع القوانين التي تحكمه.

هكذا ينقذ كانت، وبضربة واحدة، العلم والعقل. ولكن في ظل هذه الشروط تصبح معرفة «الشيء في ذاته»[٣٤]، أي معرفة الحقيقة الموجودة في ذاتها والتي تتعدى

---

(٣٠) في نظر المؤلف بالطبع، وهو بعد كل شيء رجل دين وقسيس، كما أشرنا في المقدمة.

(٣١) وهي التي عرضها المؤلف في بداية هذا الفصل.

(٣٢) الذاتي هنا بمعنى الأفكار النفسية للفرد المحدد.

(٣٣) Transcendental. تترجم هذه الكلمة أحيانا بالعربية إلى «المتعالي»، أي ما يعلو على التجربة. وسوف يستخدمها كانت أولا ثم ستعود إلى الاستخدام عند فلاسفة القرن العشرين في الغرب كما سنرى. ومعناها الأساسي عند كانت «ما يخص الفكر وحده وينصب على المبادىء والصور الأولية ويقابل التجريبي»، وذلك باعتبار أن المبادىء العقلية والصور الأولية (أو القبلية) هي التي تحكم التجربة وتنظمها (راجع مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٣، وراجع فيه كذلك ص ١٦٩ في كلمة «متعالي»، وانظر رأي الدكتور عثمان أمين في معاني «الترانسندنتالي» موجزا في د. مراد وهبه، «المعجم الفلسفي»، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩، ص ١٠٣ـ١٠٦).

(٣٤) أو «النومين» (Noumenon)، هكذا صار الاسم في الاصطلاح العربي الحديث. ويلاحظ أن الكلمة الإفرنجية تشير إلى المفرد، وجمعها: Noumena.

الاحساسات، تصبح غير ممكنة: ذلك أن المعرفة تنحصر في نطاق الحدس الحسي[٣٥]، وبدون الاحساسات فإن «مقولات العقل فارغة»[٣٦].

وينتج عن هذا أن المشكلات الكبرى للوجود والحياة الإنسانية لا حل لها. فعلي مستوى المعرفة يستحيل اقامة علم للميتافيزيقا[٣٧]. وصحيح أن كانت قد تصدى من بعد لمشكلات وجود الإله وخلود النفس والحرية[٣٨]، وهي عنده مشكلات الفلسفة الثلاثة الكبرى، ولكنه قدم حلولا لهذه المشكلات بالاعتماد على أدوات غير عقلية، فهي تصبح عنده «مسلمات» للإرادة[٣٩].

يظهر ما سبق أن الفلسفة الكانتية تتركب من العنصرين الجوهريين للفلسفة الغربية الحديثة، أي الاتجاه الميكانيكي والاتجاه الذاتي[٤٠].

وتقوم فلسفة كانت على موقف «تصوري»[٤١] متطرف: فالذات الترانسندنتالية، باعتبارها مبدأ منظما، هي التي تخلق المضمون العقلي. أي الذي يمكن ادراكه بالعقل، للعالم، وهذا المضمون يُختزل في النهاية إلى عدد من العلاقات، لا أكثر.

---

(٣٥) الحدس الحسي، أي ادراك ما تقدمه لنا الحواس.

(٣٦) أي فارغة من المادة التي هي المدركات الحسية. وهناك قول مشهور لكانت: «العقل بغير الحس فارغ، والحس بغير العقل أعمى».

(٣٧) لأنه لا معرفة ولا علم في رأي كانت إلا في نطاق المحسوسات، وموضوعات الميتافيزيقا، وأهمها عنده الاله والنفس والحرية، غير محسوسة. اذن فلا «علم» للميتافيزيقا، لأن مادة العلم من الحس.

(٣٨) تصدى لها في نطاق فلسفة الأخلاق لا في إطار نظرية المعرفة.

(٣٩) اعتبركانت أنه لا قيام للسلوك الأخلاقي بدون المسؤولية والثواب والعقاب، وهذا كله يفترض قيام الحرية ووجود النفس التي تختار ووجود الإله الذي يجازى. وهكذا فإن لم يمكن البرهنة عقليا على وجود الإله، فإن هذا الوجود، مع ذلك، ضرورة أخلاقية. ويقصد كانت بالمسلمات قضايا نظرية غير مبرهن عليها في ذاتها، ولكنها مرتبطة بقوانين أخلاقية صحيحة.

(٤٠) الاتجاه الذاتي هنا هو الذي يسمى مثاليا، أي القول بأولوية العقل والفكر على المادة.

(٤١) conceptualism وتقال التصورية هنا على مذهب كانت بصفة خاصة لأنه رفض الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي معا، وقال بمشاركة العقل والحس معا في عملية المعرفة، التي تنتهي نظريتها إلى وجود تصورات في الذهن أصلها حسي، ولكنها تمتاز بالموضوعية والعمومية.

وهكذا تنقسم الحقيقة إلى ميدانين: العالم التجريبي أو عالم الظواهر، الذي يخضع كله تمام الخضوع لقوانين الميكانيكا، وعالم الوجود في ذاته.، أو «النومين»(٤٢)، الذي لا قدرة لنا على معرفته معرفة عقلية(٤٣). لقد كان من نصيب كانت أن يضع الفكر الغربي الحديث في صورته الأقوى وفي تعبيره الأكمل، ولكنه وضعه في نفس الوقت على قضبان طريق محتوم(٤٤).

ومهما قال المؤرخون في حق تأثير الفلسفة الكانتية على التطورات اللاحقة للفلسفة الغربية، فإنهم لن يوفونها حقها كاملاً. فهي تسيطر على القرن التاسع عشر الميلادي، ورغم ظهور اتجاه مضاد لاتجاهها في نهاية ذلك القرن، إلا أن بعض المفكرين سيستمرون في القرن العشرين الميلادي في الخضوع لسلطانها.

وهي أيضا تقف موقع المنبع من تيارات الفكر الكبرى في القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية. ذلك أن كانت، حين نازع في إمكان قيام أية ميتافيزيقا على أساس عقلي، لم يترك أمام المعرفة إلا واحدا من طريقين: إما أن تدرك العالم بمناهج العلم، وفي هذه الحالة سوف تنكمش الفلسفة لتصبح تركيبا من النتائج المتنوعة التي توصلت إليها العلوم المختلفة، وإما أن تدرس الخطوات التي بها يتكون الواقع ابتداء من مبادىء العقل المنظمة، وفي هذه الحالة تصبح الفلسفة تحليلا لتكوّن الأفكار وأصلها وصيرورتها. والواقع أن أعظم تيارين في القرن التاسع عشر الميلادي ما هما إلا تطوير لهاتين الإمكانيتين: فالمذهب الوضعي والمذهب المادي يختزلان دور الفلسفة إلى مهمة تجميع نتائج العلوم، بينما يتجه المذهب المثالي إلى تكوين نظم فلسفية يحاول فيها تفسير العالم على أنه نتاج لحركة الفكر.

ثالثا: الرومانتيكية:

تدخل عامل آخر لتوجيه تطور الفكر الأوربي في بداية القرن التاسع عشر

---

(٤٢) راجع هامش (٣٤).

(٤٣) لأن كل معرفة عقلية في رأي كانت ينبغي أن تستمد مادتها من المعطيات الحسية، ولا سبيل لنا إلى معرفة «النومين» حسيا.

(٤٤) ربما يقصد المؤلف طريق النزعة الذاتية الضيقة.

الميلادي، وقدر لهذا العامل أن يكون ذا دور مؤثر من بعد: ذلك هو المذهب الرومانتيكي(٤٥).

والحركة الرومانتيكية حركة شاملة (٤٦)، ومن الصعب على المؤرخ أن يعرفها تعريفا محددا. ولكن يمكن أن نقول، بدون أن نذهب في التبسيط مذهبا بعيدا، إن الاتجاه الرومانتيكي هو في جوهره تمجيد للحياة وللنفس، ويفسر ظهوره على أنه رد فعل قوي مضاد للمذاهب الميكانيكية.

وكان الفيلسوف الألماني كانت قد حاول إزالة آثار هذه المذاهب بطرائق عقلية، وبقيت طريقة أخرى: هي عدم الاعتماد على العقل. وكان من الطبيعي أن يرتفع الاعتراض على العلم العقلي من جانب شعراء وفنانين وكتاب أزعجهم عقم الوصف العلمي للعالم، فعارضوا العلم بالعاطفة وبالحياة وبالدين، معلنين أن هناك طرقا أخرى غير طرق العلم للوصول إلى الحقيقة(٤٧).

ولكن المذهب الرومانتيكي ليس دائما مذهبا لاعقليا، بل أنه يظهر أحيانا مدافعا مخلصا عن العقل. ولكن الذي يؤكد عليه دائما هو الاندفاع المتحمس والحياة والتطور.

وكانت فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين(٤٨) قد دافعت

---

(٤٥) يقال «رومانتيكي» في الاستخدام العادي بالعربية للموغل في الخيال، وليس هذا الاستخدام ببعيد عن المعنى الأصلي. والرومانتيكية في أصلها بدأت مع أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر الميلادي وسيطرت عليه، وهي حركة أدبية أولا، ولكنها ظهرت كذلك في ميادين الفن الأخرى. ويقال «الرومانتيكية الفلسفية» على رد الفعل الفلسفي في ألمانيا خاصة ضد تيارات القرن الثامن عشر الميلادي الآخذة بالعقل والعقل وحده وضد حركة «التنوير» على الأخص، بما أشار إلى وجود قوى أخرى للإنسان غير العقل، أهمها العاطفة والحدس المرتبطان بالحياة وباللانهائي.

(٤٦) يقصد تواجدها على مستوى الشعر والمسرح والموسيقى والفنون التشكيلية، وفي النقد الأدبي، وفي الفلسفة كذلك، كما وُجد لها ممثلون في ألمانيا وفي فرنسا وانجلترا، وغيرها من البلاد الأوربية.

(٤٧) يمكن القول إن فلسفة الحياة، التي سيعرض لها الباب الرابع، تجد أصولها في الحركة الرومانتيكية.

(٤٨) أي الاتجاهات العقلية والتجريبية عند الفرنسيين والانجليز بخاصة.

عن تصور سكوني للعالم، وكان المذهب الميكانيكي يرى أن آلة العالم قد أرسيت قواعدها مرة واحدة وإلى الأبد، وأنها مجموعة هائلة من التروس لا يفقد منها شيء، ولكن لا يخلق فيها شيء أيضا.

فجاءت الحركة الرومانتيكية وهاجمت بكل عزمها وطاقتها تلك الصورة عن العالم، وبفضل صيحتها هذه احتفظت لنفسها بتأثير عظيم جدا على مدى القرن التاسع عشر كله في الحضارة الغربية.

رابعا: التيارات الرئيسية:

من أهم سمات القرن التاسع عشر الميلادي الاتجاه القوي نحو بناء نظم فلسفية: فالتركيب يعلو شأنه على التحليل.

وقد ظهر هذا الاتجاه في بداية تلك الفترة في المثالية الألمانية بوجه خاص. وكانت كانت قد أكد على الوظيفة الخلاقة للعقل، فتوسع تطبيق هذه الفكرة ومزجت مع فكرة الرومانتيكية عن الفكر الذي هو في صيرورة دائمة. من هذا المزج خرجت مذاهب الفلاسفة الألمان فشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤م.) وشلنج (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤م.)، وعلى الأخص هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م.).

وقد تصور هيجل الحقيقة الوجودية على أنها نمو جدلي للعقل المطلق الذي يصل دائما إلى تركيبات جديدة ابتداء من مفهومي القضية ونقيض القضية[٤٩]. وفلسفة هيجل تقدم مذهبا عقليا شاملا، ولكنها في نفس الوقت رومانتيكية جدا بسبب طابعها الديناميكي والتطوري.

وقد حلّت عدة مذاهب متأثرة بالعلم محل المثالية الألمانية بعد هيجل. ولنذكر أولا المادية الألمانية عند فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م.) وموليشُطْ (١٨٢٢ ـ ١٨٩٣م.) وبوخنر (١٨٢٤ ـ ١٨٩٩م.) وكارل فوجت (١٨١٧ ـ ١٨٩٥م.) وقد

(٤٩) القضية (thesis) ونقيضها (anti-thesis) ويتركب منهما «المركب»، الذي يصبح بدوره قضية يقابلها نقيضها ومركب منها، إلى ما لا نهاية.

نفت مذاهبهم وجود العقل ذاته ودافعت عن الحتمية الشاملة[٥٠].

ولنذكر بعد ذلك الفلسفة الوضعية التي أسسها في فرنسا أوجست كونت (١٧٩٨ ـــ ١٨٥٧م.)، ويتبعه جون استيوارت مل (١٨٠٦ ـــ ١٨٧٣م.) في انجلترا، وارنست لاس (١٨٣٧ ـ ١٨٨٥م.) ويودل (١٨٤٨ ـ ١٩١٤م.) في ألمانيا. وقد رأى هؤلاء جميعا أن الفلسفة ليست إلا تجميعا لنتائج العلم، العلم مأخوذا بالمعنى الميكانيكي.

وقد تأيد هذان الاتجاهان، المادي والوضعي، تأييدا عظيما بمذهب تشالرز دارون (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢م.)، العالم الانجليزي الذي فسر تطور أنواع الكائنات الحية تفسيرا ميكانيكيا بحتا[٥١]، وذلك في كتابه الشهير «في أصل الأنواع بالانتخاب الطبيعي» (الصادر عام ١٨٥٩م.).

وهكذا استقرت فكرة التطور الرومانتيكية والهيجلية على أساس علمي، وفي نفس الوقت فإنها أصبحت تفسر تفسيرا ميكانيكيا. فصارت فكرة التطور مذهبا شاملا عاما، وأدت إلى ظهور المذهب التطوري الواحدي الذي دافع عنه على الخصوص توماس هنري هكسلي (١٨٢٥ ـــ ١٨٩٥م.)، وهربرت اسبنسر

(٥٠) Determinism. مذهب هام سيأتي ذكره تكرارا. ويقصد به: «مبدأ يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها، فلا تخلف ولا مصادفة. ويقوم على مجموعة الشرائط الضرورية لتحديد ظاهرة ما، فكل شيء في الوجود يرد إلى العلة والمعلول، وعلى هذا المبدأ يعتمد الاستقرار في العلوم الطبيعية. وهذه الحتمية الصارمة التي تحكمت في التفكير العلمي في القرن التاسع عشر اهتزت وتزعزعت في القرن العشرين. وقد تمتد هذه الحتمية إلى الظواهر الإنسانية، فتخضعها لظروف وعوامل سيكولوجية وطبيعية، وتتعارض مع حرية الارادة... وتختلف الحتمية عن الجبرية التي تخضع الطبيعة لقوى خارجة عنها (هي الألوهية عادة)، في حين ان الحتمية تعتمد على ضرورة كامنة في الطبيعة ذاتها» («المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية، ص ٦٧). والجبرية (Fatalism) هي «مذهب من يرون أن كل شيء يتم على نحو لا مرد له، فلا تستطيع قدرة الإنسان ولا ارادته أن تغير شيئا في مجرى الحوادث». ويمثل الجبرية في التراث الإسلامي الجهمية الذين يردون كل شيء إلى الله، والعبد عندهم أشبه ما يكون بريشة في مهب الريح (نفس المصدر، ص ٥٩).

(٥١) من مجالي أهميته أنه طبق منهج التفسير الميكانيكي على الحياة ذاتها، وهي تعارض بطبيعتها المفهوم الميكانيكي.

(١٨٢٠ـ١٩٠٣م.)، بينما نشره بين مختلف طبقات القراء الألماني إرنست هيكّل (١٨٣٤ـ١٩١٩م).

وكان يظهر للناس في الأعوام ١٨٥٠ ـ ١٨٧٠م وكأن الاتجاه التطوري الميكانيكي، والمادي كذلك في معظم الأحيان، سوف يستمر في السيادة على الأفكار في أوربا. ولكن هاهي العودة إلى المثالية تعود إلى الظهور حول عام ١٨٧٠م.، في انجلترا أولا مع توماس هيل جرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢م.) وادوارد كيرد (١٨٣٥ ـ ١٩٠٨م.)، وتبعتها هناك مدرسة هامة، ثم في ألمانيا بعد ذلك مع المدرسة الكانتية الجديدة[٥٢] ممثلةً في ليبمان (١٨٤٠ ـ ١٩١٢م.) وفولكلت (١٨٤٨ ـ ١٩٣٠م.)، ومدرستي جامعتي ماربورج وبادي اللتين أقامتا مركزين منظمين للدراسة.

أما في فرنسا، فقد درّس رينوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣م.) مذهبا في النقدية الجديدة، ومن المثاليين الفرنسيين المهمين كذلك هاملان (١٨٥٦ ـ ١٩٠٧م.)[٥٣].

ولكن المذهب المثالي لم يستطع أن يفرض نفسه بالكلية على العقول، حيث استمرت اتجاهات وضعية وتطورية قوية تعبر عن نفسها جنبا إلى جنب مع المذهب المثالي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

وهكذا يمكن أن نحدد ثلاثة مراحل لتطور الفكر الأوربي في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وهي: المثالية ثم مذهب التطور على الطريقة العلمية ثم تعايش التيارين معا.

ورغم تعارض المثالية ومذهب التطور العلمي، إلا أن الحركتين تشتركان معا في خصائص جوهرية، وهي:

ـ الاتجاه نحو بناء النظم الفلسفية،

---

(٥٢) حول الكانتية الجديدة، انظر الباب الثالث، الفصل العاشر.

(٥٣) حول هذين المفكرين، انظر الباب الثالث، الفصل التاسع، «أولاً».

ـ اتجاه عقلي واضح إزاء العالم التجريبي،

ـــ رفض النفاذ إلى العالم الذي يعلو الظواهر، أو أيضاً نفي وجود مثل ذلك العالم،

ـ وأخيرا الاتجاه الواحدي، الذي يذيب الشخص الإنساني إما في المطلق أو في تيار التطور الكلي.

وهكذا فإن الاتجاه العقلاني والانحصار في عالم الظواهر والقول بالتطور والواحدية اللاشخصية وبناء النظم الفلسفية، كل هذا هو ما يشكل إلى حد كبير هيئة الفكر في خلال القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية.

خامسا: تيارات جانبية:

لم تتسيد المثالية والتطورية الوضعية وحدهما الفكر الأوربي في الفترة المشار إليها، حيث تطور تياران آخران بموازاتهما، وإن كانا أقل أهمية وأقل تأثيرا في الظاهر، ولكنهما يحوزان أهمية حقيقية رغم ذلك.

فقد ظهر الاتجاه اللاعقلي أولا، وهو الناتج عن الحركة الرومانتيكية وخَلَفُها، ليعارض المذهب العقلي الهيجلي. ويمثل هذا الموقف هو شوبنهور الفيلسوف الألماني (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠م.)، الذي يرى أن المطلق ليس العقل، بل إرادة عمياء ولا عقلية[٥٤]. وإلى جانب شوبنهور ظهر المفكر الدانمركي كيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م.) ليدفع إلى مدى أبعد الهجوم على المذهب العقلي[٥٥].

وكان قد ظهر قبلهما في فرنسا تيار يدافع عن الإرادة ويدعو إلى الاتجاه اللاعقلي هو الآخر، وإن كان تيارا أقل ظهورا، وقد مثله مين دي بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤م.)[٥٦].

---

(٥٤) انظر حوله كتاب د. عبدالرحمن بدوي، «شوبنهور».
(٥٥) انظر حوله كتابات د. إمام عبدالفتاح إمام التي تناولته والوجودية عامة.
(٥٦) انظر حوله كتاب د. حبيب الشاروني، «مين دي بيران».

وفي مرحلة تالية، وبعد الهجوم على المذهب العقلي الهيجلي، هاجم الاتجاه اللاعقلي لمذهب العقلي العلمي، وهو هنا سوف يعتمد في هجومه على نظرية التطور عند دارون. وكان النبي المعبر عن هذا الموقف هو نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م.)، الذي يعلن أولوية الاندفاع الحيوي على العقل، ويطالب بمراجعة كل القيم، وينادي بعبادة الرجل العظيم[٥٧]. وكان اعتماد فلسفة دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١٢م.) هي الأخرى على الاتجاه التطوري، ويؤكد هذا الفيلسوف الألماني على أولوية التاريخ وعلى نسبية الفلسفة[٥٨]. ثم تجد النزعة النسبية ممثلا لها يقدمها في صورة جديدة في شخص الفيلسوف الألماني سيمل (١٨٥٨ ـ١٩١٨م.).

أما التيار الثانوي الآخر من تيارات القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية فهو تيار الميتافيزيقا.

ودعوى فلاسفة هذه المدرسة تقوم في أنهم قادرون على الوصول إلى عالم يقع فوق عالم الظواهر. ونلاحظ غالبا عندهم ميلا نحو الأخذ بالتعددية الميتافيزيقية مقرونا بتفهم عظيم لمشكلات الإنسان الواقعي. ولم يشكل هذا التيار مدارس مهمة، ومثله مفكرون منفردون. ولنذكر منهم في المانيا هربارت (١٧٧٦ ـ ١٨٤١م.) وفشنر (١٨٠١ ــ ١٨٨٧م.) ولوطزه (١٨١٧ ــ ١٨٨١م) وفون هارتمان (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦م.) ثم يأتي من بعدهم، مع تنويعات هنا وهناك، فنت (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠م.) وأُيكن (١٨٤٦ ـ ١٩٢٦م.) وباولسن (١٨٤٦ ـ١٩٠٨م.)[٥٩].

أما في فرنسا، فإن الآخذين بالتيار الميتافيزيقي هم فيكتور كوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧م.) وتلامذته (ومنهم بول جانيه: ١٨٢٣ ــ ١٨٩٩م.). ولكن النظم الفلسفية التي بناها كل من رافيسون (١٨١٣ ــ ١٩٠٠م.) ولاشلييه (١٨٣٢ ــ

---

(٥٧) ترجمت له عدة كتب إلى العربية، وانظر حوله كتابين لكل من د. عبدالرحمن بدوي ود. فؤاد زكريا بنفس العنوان: «نيتشه».

(٥٨) راجع حوله الباب الرابع، الفصل الثالث عشر، «ثانياً».

(٥٩) عنهم جميعا، تجد اشارات متكررة في كتاب كولبه، «المدخل إلى الفلسفة»، المترجم إلى العربية الرصينة بقلم الدكتور أبوالعلا عفيفي.

١٩١٨م.) تقدم ذلك التيار في صورة أقوى. وعلى عكس الحال في ألمانيا وفرنسا، فإن التيار الميتافيزيقي لم يظهر في صورة ملفتة للنظر في انجلترا[٦٠].

وهناك أمر يشترك فيه التيار اللاعقلي مع التيار الميتافيزيقي ألا وهو الانطلاق من مواقف فلسفة كانت والاعتماد عليها. ذلك أن المذهب اللاعقلي ينتج مباشرة، من جهة، عن المذهب الكانتي القائل بعدم امكان نفاذ العقل إلى مشكلات الميتافيزيقا[٦١]، كما أن معارضته للاتجاه العقلي عند كانت يشكل خطأ هاديا له، من جهة أخرى.

كذلك، فإن تأثيرات من الاتجاه التجريبي الميكانيكي، على الطريقة الداروينية، تظهر في المذهب اللاعقلي، وخاصة عند نيتشه. ونفس الحال أيضا فيما يخص الفلاسفة الميتافيزيقيين، رغم أن هذا قد يبدو مستغربا. فهم جميعا يأخذون بثنائية عالم الظواهر وعالم الوجود في ذاته، كما أن معظمهم ينحاز إلى جانب الموقف الميكانيكي.

ولنوجه الانتباه إلى أن هذين التيارين، وأهميتهما محدودة إلى حد ما، لا يقارنان بتياري المثالية والتجريبية، وهما التياران اللذان سادا الفلسفة الأوربية في القرن التاسع عشر الميلادي.



(٦٠) تبقى انجلترا أمينة دائما على التيار التجريبي في صوره المتنوعة.

(٦١) راجع فيما سبق هامش (٣٧)، والمتن المقابل له.

الفصل الثاني
الأزمـــــــــة

أولا : المتغيرات

دخلت الفلسفة الغـربية دور أزمة عميقـة عند نهايـة القرن التاسع عشر وبـداية العشرين الميلاديين. وتتمثل أعـراض هذه الازمـة في ظهور حركـات فكريـة تعارض المذهبين الاهمين في الفكر الأوربي الحديث، أي المذهب الميكـانيكي المادي والمذهب الذاتي. وهـذا التغير لا يقتصر على ميدان الفلسفة، بل يمتـد إلى ما وراءه(٦٢)، ويمكن أن نقـارنه مع الأزمـة الكبيرة التي أنتجت في عصر النهضة الأوربيـة الثقافـة الأوربية الحديثة كلها(٦٣).

ومن الصعب كثيرا أن نحـدد كل علل هـذه الأزمـة، وهي علل متعـددة بقـدر ماهي متداخلة، ولكن الوقائع على الأقل واضحة: فقد وقعت أوروبا في تلك الآونة تحت ضغط حـركة عميقـة من الفكـر الاجتماعي، واضطرابـات اقتصاديـة خطيرة، وتجديدات جذرية في الفن، وإصلاحات واضحة في ميدان الدين.

ويتفق المؤرخون، على أي حـال، على أن بداية القـرن العشرين الميلادي ليست وحسب نهاية مرحلة، بل إنها إسدال للستار على مرحلة تاريخية طويلة، انتهى أمرها الآن وكان، إلى درجة أن العصر الجديـد في الحضارة الغربية لم يعـد ينتمي إلى عصرها الحديث(٦٤).

---

(٦٢) أي إلى ميادين الاجتماع والاقتصاد والفن والانسان بعامة.

(٦٣) راجع فيما سبق الفصل الأول، «أولا».

(٦٤) بسبب شدة الاختلافات مابين المرحلتين.

ولهذا فلا يعـدم الرأي القائل بأن تلك الثـورة الاخيرة هي أكثر جذريـة من الثورة التي قام بها عصر النهضة ضد القرون الوسيطـة الاوربية، لا يعدم هذا الرأى أساسا يعتمد عليه. وعلى أي حال، فـان هناك أمامنا على الأقل اتجاها جديـدا يؤكد نفسه في شتى مجالات الحيـاة، وتقـوم الحروب(٦٥) التي تشتعل في اطـار الحضارة الغـربية بـدور الـدافـع لاسراع عمليـة التحلل في جسم الغـرب والتي فتحـت البـاب أمـام الأزمة.

مثل هذا التحـول العميق في الحياة العقلية والروحية يقـابل بطبيعة الحال تغيرات مـوازية في الميـدان الاجتماعي، أو أنـه، جـزئيا على الاقـل، النتيجة الضروريـة لهذه التغيرات الاجتماعيـة. ولا يمكن لنا في إطـار الدراسـات الحالية أن نفصل القـول في هـذه الموازاة إلى حد التفـاصيل، فلنكتف إذن بتحديـد الأسباب العقليـة والروحيـة المباشرة لهذا التحول وتحديد عوامله.

ويمكن رد هذه الأسباب إلى مجموعات ثلاث. المجموعة الأولى تحتوي على أزمة علم الطبيعة وعلى أزمة علم الرياضيات، وهو ما أدى، من ناحية، إلى تطوير عظيم في الفكر التحليلي، ومن ناحية أخرى، إلى تهدم بعض المواقف العقلية النموذجية في فكر القرن التاسع عشر الميلادي.

المجموعة الثانية من الأسباب تضم ظهور منهجين جديدين للبحث، هما المنهج الرياضي المنطقي والمنهج الفينومينولوجي.

أخيرا تتكون المجموعة الثالثة من عدد من تصورات العالم الجديد، أهمها التصور اللاعقلي والاتجاه الميتافيزيقي الواقعي الجديد(٦٦).

---

(٦٥) قـامت أكبر حربين في تـاريخ الحضـارة الغـربية ولا يفصل بينهما إلا عشرون عـامـا وحسب. وينبغي أن ننبـه إلى أنهما في الحقيقة حـربان غربيتـان (أوربيتان)، وليسـت صفة «العـالمية» إلا صفة غير دقيقة بسبب توسع رقعة الحرب واشتراك بعض القوى غير الغربية فيها. وكلا الحربين تدل على الأزمـة العميقة التي وقعت فيهـا نهائيا الحضـارة الغربيـة، بحيث أنهما تمهيد ضروري لتحللها مهما كـان مظهر القـوة فيها بـاديا، فهي قوة خـادعة، وأسبـاب الانحلال تنخـر فيها باستمرار وانتظام.

(٦٦) سيأتي تفسير مدلول هذه المذاهب والاتجاهات كلها في ثنايا الكتاب.

وتترابط كل هذه الحركات الفكرية معا في أغلب الاحيان. وهكذا، مثلا، فإن المنطق الرياضي على صلة وثيقة بأزمة علم الرياضيات، بينما تقوى أزمة علم الطبيعة من ساعد الاتجاه اللاعقلي، وأخيرا فإن نفس المفكرين هم الذين يؤسسون المنهج الفينومينولوجي والواقعية الميتافيزيقية الجديدة. كذلك، فإن رواد المنهج الفينومينولوجي ورواد المنهج المنطقي الرياضي يتبادلون التأثير والتأثر فيما بينهم.

ورغم هذه العلاقات المتبادلة، إلا أنه ينبغي أن نقول إن الظهور المتآني (أي في نفس الآن) لهذه الحركات كلها، وإن اختلفت فيما بينها من حيث ظروفها التاريخية ومن حيث الغايات التي تسعى إليها، هذا الظهور المتآني يشكل ظاهرة لا مثيل لها في تاريخ الفكر الانساني. والحق أن هذه الحركات تؤدي الى إحداث تحول كامل وشامل في الفلسفة الغربية.

ثانيا: أزمة علم الطبيعة النيوتوني

كان معظم فلاسفة الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي يعتقدون أن علم الطبيعة، كما انتهي إليه العالم الانجليزي، الاشهر نيوتن[٦٧]، هو تصوير صادق مطلق الصدق للعالم، وأنه صورة واضحة للواقع، حيث ينتهي تحليل كل شيء إلى اندفاعات الذرات المادية والمواقف التي تنشأ عن ذلك (وهذا هو الاتجاه الميكانيكي).

وأساس ذلك هو أنه ينتج عن كون الموقف المعطى لنا في الحاضر، واندفاعات الذرات، أموراً معروفة، ينتج أنه يصير في وسع العلم أن يستنبط من ذلك، عن طريق الحساب، وحَسَب القوانين الميكانيكية، كل تطور سابق أو لاحق للعالم (وهذه هي نظرية الحتمية كما أخرجها العالم الفرنسي لابلاس)[٦٨]. وقد اعتقد المفكرون أن مبادىء علم الطبيعة، بل ونظرياتها كذلك، صادقة صدقا مطلقا (نظرية المطلق مطبقة على الحقيقة).

---

(٦٧) Newton وضع علم الطبيعة الغربي في شكله النهائي بنظريته في الحاذبية العامة على وجه الخصوص وباستخدامه للمنهج الرياضي في العلم الطبيعي. ولد ١٦٤٢ ومات ١٧٢٧م.

(٦٨) رياضي وطبيعي وفلكي فرنسي (١٧٤٩ ـ ١٨٢٧م)

وفي إطار علم الطبيعة النيوتوني، فإن أبسط المعطيات هي المادة، وكل شيء آخر ينبغي أن يكون ممكن الاختزال إلى هـذا المعطى البسيط (وهذا هو المذهب المادي، أو المادية). ومن جهة أخرى، فإن علم الطبيعة هو أقدم العلوم التي تدرس العالم، وقد وجد ما يـؤكد أهميته في تطور الفنـون الميكانيكية[٦٩]، بينما لم تكن فـروع أخـرى من المعرفة، التي ستشهد نمواً وازدهاراً خلال القرن التاسع عشر الميلادي، ومنها خاصة علم التاريخ، لم تكن قد ظهرت بعد ظهوراً بيناً.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين الميلاديين، أخذ بعض المفكرين في التشكك في قيمة هذا التصور الفيزيقي النيـوتوني للعالم. وإذا كان صحيحا أنه ليس من الدقة أن نعتقد، كما قد يظن البعض، أن علم الطبيعة الجديد[٧٠] لم يعد يعرف شيئا اسمه المادة، أو أنـه يرفض مبدأ الحتمية في جملته. ولا يقبل أيـة قضايا على أنها يقينية يقينـا مطلقا، إلى غير ذلك، إلا أنه من الحقيقي أن أمورا كثيرة كـانت تبدو في أعين العلم مؤكدة تمام التأكيد أصبحت الآن قابلة للمناقشة.

وهكذا مثلا، فإنه ليس مـوضعا للشك الآن أن المادة ليست بسيطة، بل أنها على العكس شـديدة التعقيـد، وأن دراستها العلميـة تثير قـدرا عظيما من الصعوبـات. كذلك فإنه يبدو الآن أنه من المستحيل أن نحـدد على الدقة، في نفس الوقت، موقع واندفـاع جزيء مـادي ما، حتى أصبحت الحتميـة كما ارتآهـا العالم لابـلاس أمرا لا يمكن الدفاع عنه.

هل أصبحت الحتمية إذن، بشكل عـام، مبدءا ملقى في سلـة المهملات؟ وهل يمكن أن تعيش من جديد تحت صورة مختلفة عن صورتها التقليدية؟ هذا هو السؤال الذي يضعه الآن كبـار علماء الطبيعة. يقول العالم الانجليـزي الكبير آرثر ادنجتون، وهو من علماء الطبيعة الفلكية: «انني معارض للحتمية بقدر معارضتي للقضية التي تقول إن العالم مصنوع من سمن وعسل. . . . فهذان الفرضان معا لا أساس لهما من

---

(٦٩) وهو مايسمى بالتكنولوجيا.

(٧٠) يقصـد مـابعـد النظـريـة النسبيـة ونظـريـة الكـوانتم ومبـدأ الـلاحتميـة (في القـرن العشرين الميلادي).

الصحة». وحتى المذهب الميكانيكي نفسه، فإنه قد تطور وغير من سماته.

وفي هذا المجال يلاحظ وايتهد، الفيلسوف الانجليزي وواحد من أفضل العارفين بهذه المشكلات، وعن حق، أن علم الطبيعة السابق كان يتصور العالم على أنه سهل كانت تمرح فيه الخيول على حريتها، أما علم الطبيعة الجديد فإنه يراه على هيئة ميدان يمتلىء بالخطوط الحديدية وعليها عربات الترام التي تتبع اتجاهات محددة لها من قبل بدء حركتها، وأن المذهب الميكانيكي الجديد يقترب كثيرا من تصور عضوى(٧١) للواقع.

أخيرا، فإن ظهور نظرية النسبية ونظرية الكمات(٧٢)، واكتشافات أخرى في علم الطبيعة، كل هذا أدى إلى التشكك في عدد من النتائج كان ينظر إليها من قبل على أنها صحيحة صحة مطلقة.

هذه التحولات العميقة في الفيزياء كان لها ردود مزدوجة في الفلسفة. فحيث إن علماء الفيزياء أنفسهم لم يعودوا يتفقون على صحة الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي ولا على مدى صوابهما، وحيث إنهم يحاولون أن يدرسوا، دراسة علمية، المادة التي تبدو معقدة من جديد، حتى أنهم أصبحوا مضطرين إلى إعلان نسبية نظرياتهم، فإنه ينتج عن كل ذلك أن الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي لا يعودان يعتمدان على سلطة العلم الطبيعي، وأن تفسير الوجود بالمادة يصبح أمرا مشكوكا فيه، ولا يمكن الاعتماد عليه. (٧٣)

---

(٧١) أي «حيوي» أو بيولوجي، أي كأن العالم كائن حي.

(٧٢) أو «الكوانتم»، وأخرج النظرية ماكس بلانك العالم الالماني (١٨٥٨ ـ ١٩٤٧م).

(٧٣) استخرج علماء كبار من هذه الوقائع نتائج أبعد من ذلك، حيث اعتقدوا أن في مستطاعهم، بالاعتماد على نتائج علم الطبيعة وعلم الحياة، أن يقيموا مذاهب روحية أو مثالية، بل وكذلك مذاهب مؤلهة. ولنشر هنا إلى أشهر أسماء هؤلاء: سير آرثر أدنجتون (١٨٨٢ ـ ١٩٤٤م)، سير جيمس جينز (١٨٧٧ ـ ١٨٤٦م)، ماكس بلانك (١٨٥٨ ـ ١٩٤٧م)، وذلك من بين المشتغلين بالفيزياء والفلك، وسير آرثر تومسون (١٨٦١ ـ ١٩٣٣م) وجون أسكوت هالدان (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦م)، بين علماء البيولوجيا. وإذا كانت نظرياتهم تحتوي على جوانب صحيحة وطريفة، وخاصة في نقدهم للمادية، إلا أن تأملاتهم الايجابية تبدو أفكار هواة في أغلب الوقت، حتى أن الفلاسفة لا يعطونهم إلا القليل من الاهتمام. ومع ذلك فإن هؤلاء العلماء المتفلسفين قد =

ثالثا: نقد العلم:

لم يكن الموقف الذي وصفناه في السطور السابقة نتيجة لتطور العلوم ذاتها وحسب، بل شارك عدد من المفكرين في خلقه، وهم المفكرون الذين كانوا قد وضعوا تحت مجهر التحليل مناهج العلوم الطبيعية ووضعوها موضع التساؤل، وذلك من قبل انفجار أزمة علم الطبيعة النيوتوني.

ويحتل الفلاسفة الفرنسيون في اتجاه «نقد العلم» ذاك مكانا مرموقا، فهناك أميل بوترو (١٨٤٥ ــ ١٩٢١م. في كتابيه «في احتمالية قوانين الطبيعة»، ١٨٧٤م، و«في فكرة القانون الطبيعي»، ١٨٩٤م)، وهناك بيير دوهم (١٨٦١ ــ ١٩١٦م، وأول كتبه الهامة هو «المخلط والتركيب الكيميائي»، ١٩٠٢م) وهنري بوانكاريه (١٨٥٣ ـ ١٩١٢م.، في كتابه «العلم والافتراض»، ١٩٠٢م).

وفي نفس هذا الوقت تظهر كتابات اتجاه «نقد المذهب التجريبي»، الذي يبدأ من موقف وضعي وينتهي إلى نتائج أكثر تطرفا في نقدها للعلم. ففي عام ١٨٨٨ ـ ١٩٩٠م. نشر ريتشارد أفيناريوس (١٨٤٣ ــ ١٨٩٦م) كتابه «نقد التجربة الخالصة»، وفي عام ١٩٠٠ نشرأرنست ماخ (١٨٣٨ ــ ١٩١٦م) مؤلفه الرئيسي حيث يقوم فيه بنقد شديد التفصيل للقيمة المطلقة للعلم.

ويتجه نقد العلم إلى الهجوم على قيمة الافكار العلمية ونظريات العلم. وقد بينت التحليلات التفصيلية والبحوث التاريخية أن هذه الافكار وتلك النظريات هي ذات طبيعة ذاتية في قسم كبير منها. فالعالم لا يشرح الواقع بطريقة تعسفية وحسب، أي تدخل فيها اختياراته وتفضيلاته، بل إنه كذلك يقوم بعمله ابتداء من أفكار تخرج من ذهنه هو. أما عن النظريات العلمية الكبرى، فإنها، في نظر اتجاه نقد العلم، لا تزيد في حقيقتها عن أدوات ملائمة مريحة لتفسير التجربة، وكما يقول

ـــ أثروا أعظم تأثير في الجماهير. وقد يكون محل الاهتمام في نشاطهم الفلسفي شيئا واحدا: فمحض واقعة أن هذه النظريات قد صدرت عن علماء من أمثالهم يدل على أننا بعيدون جدا عن العقلية التي كانت مسيطرة خلال القرن التاسع عشر الميلادي. (هامش للمؤلف)

بوانكاريـه فإن النظريات العلمية: «لا هي بالصحيحة ولا هي بـالكاذبة، وإنما هي مفيدة وحسب».

ومن الجدير بالملاحظة أن أي ناقد من نقاد العلم الفرنسيين، بمن فيهم بوانكاريه نفسه، لم يكن من أتبـاع المدرسة التي تقول بأن مصطلحات العلم ومفـاهيمه ماهي إلا «اتفاقـات»(٧٤)، وإنما الذي كانوا يقصدون إليـه هو البرهنة على أن العلـم أبعد مايكون عن مثـال العصمة من الخطأ الذي كان المفكـرون والعلماء ينسبونه إلى العلم عادة في خلال القـرن التاسع عشر الميلادي. ثم جـاء المفكرون الالمان أصحاب اتجاه «نقـد المذهــب التجـريبي»، ومشـــوا في نفس الطـريق وإلى أبعــد ممـا ذهــب إليـه الفرنسيون، وقالوا بنوع من المذهب النسبي قريب من المذهب الشكي.

وبصفة عامة، فإن العلم فقد قسما كبيرا من سلطته في أعين الفلاسفة نتيجة لكل تلك الانتقادات، ثم جاءت الأزمة الداخلية في علم الفيـزياء لتزيد من سرعة عملية التحلل. وأصبح الموقف أنه لا يمكن بحال الاعتماد على مصداقيـة التصور النيوتوني للعالم(٧٥)، وكان هذا التصور هو الافتراض المسبق الأساسي للفلسفة الكانتية ولكل الفكر الأوربي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

ولكن أزمة علم الطبيعة أنتجت نتيجة أهم من ذلك بكثير. فقد أظهرت بوضوح أنـه لا يمكن قبول مفـاهيم وقضـايا العلم الفيـزيـائي بدون تحليل فلسفي، وأنـه لا يمكن، من وجهة نظر فلسفية، اعتبار النظريات (Théorémes) الطبيعية صحيحة قبليا. وعلى هذا اتضح أن ديكارت وكانت أسـاءا التصور على نحو يتسم بالسذاجة الشديدة. من جهـة أخرى، وبفضل كل هذه الاكتشافـات، فإن أزمة علم الطبيعة أيقظت الفكـر التحليلي، الـذي سيكـون واحـدا من عـلامـات الفلسفـة في القـرن العشرين الميلادي.

---

(٧٤) أي أن العلم مجرد بناء عقلي ولا يدل بالضرورة على العالم الموضـوعي. وهو ما يعني التأكيد على العنصر الانساني والنسبي في تكوين العلم.

(٧٥) راجع حوله «ثانيا»، فيما سبق من هذا الفصل.

رابعا: أزمة الرياضيات والمنطق الرياضي:

وكحال علم الطبيعة، فإن علم الرياضيات قد انتهى هو الآخر إلى أزمة في نهاية القرن التاسع عشر، وهي أزمة لن تكون أقل عمقا ولا أقل في أهمية نتائجها من أزمة علم الفيزياء.

وقد ظهرت اكتشافات عديدة في علم الرياضيات في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، ولكن أكثرها تأثيرا من الناحية الفلسفية كانت الاكتشافات الخاصة بالهندسة غير الأقليدية ونظرية المجموعات[٧٦] التي قام بها كانتور (١٨٤٥ - ١٩١٨م) فقد أظهر هذان الاكتشافان أن ما كان يعد من قبل، وبغير تردد، مجرد افتراضات مسبقة لا يقوم علم الرياضيات إلا عليها، ما هو في الواقع إلا قضايا ليست يقينية على الاطلاق، كما نبه هذان الاكتشافان الانظار إلى ضرورة التحليل الدقيق للمفاهيم التي تبدو في الظاهر بسيطة، وإلى تركيب النظم الرياضية ابتداء من المسلمات.

وفيما يخص نظرية المجموعات، فقد اكتشف الرياضيون، عند انتهاء القرن التاسع عشر الميلادي، مايسمى «بالمفارقات» (Paradoxes)، أي استنتاجات متناقضة، ابتداء من مسلمات بسيطة وواضحة في الظاهر، رغم كون البراهين المستخدمة صحيحة. وهكذا انتهى الحال إلى تهافت أسس علم الرياضيات ذاته.

وقد عاد المنطق الصوري إلى النهوض من جديد، تحت أسماء جديدة، منها المنطق الرمزي والمنطق الرياضي، في ظل اتصال وثيق مع أزمة علم الرياضيات تلك.

وقد سبق أن ذكرنا أن الفلسفة الأوربية الحديثة أهملت المنطق الصوري إهمالا كبيرا، حتى لقد سقط في زاوية النسيان المهين. فلم يكن بين كبار الفلاسفة في الفكر الأوربي الحديث إلا واحد، هو ليبنتز، كان منطقيا مرموقا، أما الآخرون فكانوا

(٧٦) Théorie des ensembles

يجهلون أسس المنطق الصوري نفسه، وكفى على ذلك شاهدا حالة ديكارت وكانت.

ثم ظهر في عام ١٨٤٧م كتابان، كل منهما مستقل عن الآخر، لرياضيين انجليزيين هما مورجان (١٨٠٦ ــ ١٨٧٨م) وجورج بول (١٨١٥ ــ ١٨٦٤م)، ويعتبر هذان الكتابان أول ما نشر في المنطق الرياضي الجديد. ثم استمر في نفس الاتجاه أرنست شرودر (١٨٤١ ـ ١٩٠٢م) وبيانو (١٨٥٨ ـ ١٩٣٢م) وخاصة فريجة (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥م)، وهو مفكر ومنطقي مرموق.

ورغم ذلك فقد ظل المنطق الرياضي مجهولا عند الفلاسفة على التقريب، حتى أوائل القرن العشرين الميلادي. فلم تأخذ الفلسفة الانجليزية، على الأقل، في الاهتمام بهذا النوع من البحوث إلا بعد ظهور كتاب برتراند رسل «أسس الرياضيات» في عام ١٩٠٣م، وذلك إثر مقابلته مع الرياضي بيانو عام ١٩٠٠. ثم ظهر بعد ذلك في ١٩١٠ ــ ١٩١٣ الكتاب الضخم الذي ألفه رسل مع وايتهد بعنوان «مبادىء الرياضيات»، وهو المؤلف الذي أسرع من خطى تطور هذا الفرع الجديد، أي المنطق الرياضي.

وقد أثر المنطق الرياضي تأثيرا مزدوجا على الفلسفة. فمن ناحية، ظهر أنه أداة دقيقة جدا من أجل تحليل المفاهيم والبراهين، وأنه أداة يمكن تطبيقها، بحسب رأي أهلها هم أنفسهم، على ميادين أخرى غير الرياضيات، لأن هذا المنطق «الرياضي» ليس رياضيا إلا من حيث منشئه، وأنه يتعامل في الواقع مع مفاهيم غير رياضية وعامة تماما. ومن ناحية أخرى، فقد أدى البحث المنطقي الرياضي الى القاء الضوء من جديد على مشكلات عتيقة من مشكلات الفلسفة، مثل مشكلة الثالث المرفوع، ومشكلة، مدى وضوح البديهيات، ومشكلة النحو الفلسفي (أو مايسمى اليوم السميوتيقا Semiotics)، وخاصة مشكلة الكليات[77]

---

(٧٧) زيد وعمرو وفاطمة أفراد، ولكن «الانسان» مفهوم كلي. فما هو نحو وجود هذا المفهوم؟ البعض يقول إنه يوجد وجودا نوعيا مستقلا عن الانسان (وهذا هو المذهب «الواقعي» في اطار مشكلة الكليات)، والبعض الآخر يرى أنه مفهوم عقلي موضوعي ذو كيان خاص، ولكنه يوجد في العقل (المذهب التصوري)، ويقول البعض الثالث إنه مجرد اسم (وهذا هو المذهب الاسمي).

خامسا: المنهج الفينومينولوجي:

الحركة الثانية التي ساهمت في قطع الجسور مع اتجاهات القرن التاسع عشر الميلادي وفي بناء الفلسفة الحالية في القرن العشرين هي اتجاه الفينومينولوجيا، الذي بدأ من قضايا فلسفية مغايرة تماما للقضايا التي بدأ منها الاتجاه الناشيء عن أزمة العلوم الطبيعية والرياضية، والذي كان يهدف إلى أهداف مختلفة عن أهداف هذا الاتجاه الجديد.

وإذا أردنا استخدام اصطلاح «الفينومينولوجيا» استخداماً صارماً فإنه لا ينطبق على الدقة إلا على منهج إدمند هُسَّرل، ولكن الباحثين يستخدمون هذا الاصطلاح للاشارة إلى مجموعة كبيرة من المفكرين الذين يمثلون اتجاها مماثلا له. ومؤسس هذه الحركة هو الالماني فرانز برنتانو (١٨٣٨ ـ ١٩١٧م)، وكان قسا دومينيكانيا، ولكنه ترك الرهبنة ثم خرج على الكنيسة، وإن بقي متأثرا في أكثر من ناحية بالفكر الأرسطي وبالفلسفة التوماوية (نسبة إلى توما الاكويني فيلسوف الكنيسة في العصور الوسطى المسيحية)، وهو ما يظهر من اتجاهه الموضوعي، ومن إقباله على التحليلات الدقيقة وعلى البحوث المنطقية. وقد خلف تلامذة ثلاثة كان لهم تأثيرهم الكبير، وهم تفاردُفسكي ومَيْنونج وهسرل.

ورغم أن تفاردفسكي لم يكن منطقيا هو نفسه (١٨٦٦ ـ ١٩٣٨م.)، إلا أنه أصبح مؤسس المدرسة المنطقية البولندية، وهي التي ستساهم بنصيب واضح في تطور المنطق الرياضي. أما مينونج (١٨٥٣ ـ ١٩٢١م) فإنه قدم «نظرية الموضوع» وأسس مدرسة، هي صغيرة ولكنها مؤثرة.

وأهم تلامذة برنتانو هو إدموند هسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م.) الذي قام على إبداع المنهج الفينومينولوجي بالمعنى الدقيق. وهذا المنهج يقوم في أساسه على تحليل جوهر المعطى أو الظاهرة، وقد أصبح، وبعد الحرب الأوربية الكبرى الاولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨ ميلادية) على الاخص، المنهج الاكثر انتشارا مع منهج المنطق الرياضي.

والاختلاف الرئيسي بين الفينومينولوجيا والمنطق الرياضي يقوم في أن المنهج

الفينومينولوجي لا يستخدم الاستنباط على الاطلاق ولا يهتم إلا قليلا باللغة (رغم اهتمام هسرل نفسه بها)، ولا يقوم بتحليل الوقائع التجريبية، بل بتحليل الماهيات[٧٨]. ومن المفيد أن نلاحظ أن كتاب مينونج الأساسي، وهو «حول الاثبات»، ظهر في ١٩٠٢م. بينما كان كتاب هسرل «البحوث المنطقية»، وهو أحد أخصب الكتب التي ظهرت في النصف الأول للقرن العشرين الميلادي، قد ظهر في عام ١٩٠٠ ـ ١٩٠١م.

ويقترب إلى حد ما من المنهج الفينومينولوجي المنهج «التحليلي» عند الفيلسوف الانجليزي جورج مور (١٨٧٣م)[٧٩]، وهو الذي أصبح عند رسل التحليل الرياضي المنطقي. وهذا المنهج التحليلي يكتسي طابعا خاصا عند مور، الذي يقترب في كتابه «مبادىء الاخلاق»، الظاهر سنة ١٩٠٣م، من منهج مينونج ويبدو متأثرا به إلى حد ما. بل إن تأثير مينونج ليظهر على أكثر من وجه عند رسل في كتابه «أسس الرياضيات»، كما أن تطور المنطق الرياضي، من بعد، سوف يتأثر بعدد من الافكار الهامة عند هسرل.

سادسا: الاتجاه اللاعقلي الحيوي:

يشترك المنطق الرياضي مع الاتجاه الفينومينولوجي في أنهما معا مناهج وليسا مذاهب من حيث محتواهما، وأنهما ظهرا نتيجة للتفكير في أسس العلوم، وأنهما يبحثان في تأسيس تلك العلوم على أساس جديد عقلي.

فهذان الاتجاهان، لهذا، يتسمان بالتعددية، وهما يتعارضان مع الميل إلى بناء نظم فلسفية. وقد شارك هذان الاتجاهان بتحليلاتهما في تعرية عدد من التبسيطات الساذجة التي سادت في القرن التاسع عشر وفي تحطيمها. كذلك فإن هذين الاتجاهين، على الأقل في بداياتهما، يأخذان جانب المذهب الواقعي[٨٠]، ونرى عند

---

(٧٨) انظر الفصل الرابع عشر، في الباب الخامس.

(٧٩) توفي عام ١٩٥٨.

(٨٠) أي القول بوجود المعاني والكليات في ذاتها، فهو المذهب الواقعي المثالي، راجع هامش (٧٧).

مور وعند هسرل تعاطفا مـع الفلسفة الافلاطونية ، .وهي ظاهرة جديـدة تماما بالمقارنة مع التطورات السابقة .

ومع ذلك ، فلا المنطق الرياضي ولا الفينـومينولوجيا ، على الاقل في أصلهما ، أي في «مبادىء» الـرياضيات «لـرسل ووايتهد» وفي «البحوث المنطقيـة» لهُسّرل ، يعدان فلسفتين بالمعنى الصحيح ، وإنما هما من المناهج .

ولكن هاهما حـركتان فلسفيتـان جديـدتان من حيث المضـمـون تظهران في نفس لحظة ميلاد المنطق الريـاضي والفينومينولوجيا : الاتجاه الحيوي الـلاعقلي والميتافيزيقا الواقعية .

لقد كان من نتائج الأزمة العقليـة والروحية لتلك الفترة أن اتسع رواج الاتجاهات الـلاعقلية اتسـاعا عظيما ، حتى أصبح ذلـك من مميزات أواخـر القرن التـاسع عشر وأوائل القرن العشريـن . وكان الفيلسوف الألماني كـانت قد رفـض القول بأن المعـرفة العقليـة يمكن لها أن تدرك عـالما يقـوم فيما وراء الظواهـر ، ومع ذلك فإنـه يبقى على الأقل أن العالم التجريبي تحكمـه قوانين عقلية وقابلة للحسـاب . ثم جاء اتجاه «نقد العلم» وأزمة علـم الطبيعـة ليبرهنا على أن الأمر ليس كـذلك ، وأن الشك الكانتي في قدرة العقل على المعرفة يمتد ليكون عامـا في قدرته على معرفة أي شيء . وكان العقل مفهوماً على الطريقـة الميكانيكية ، وكما يظهر من ممارسة العلـوم ، يقوم في مقام العقل كله في خـلال القرن التـاسع عشر الميلادي ، فجـاءت أزمة العلم الميكـانيكي لتؤدي بالضرورة إلى أزمة للمذهب العقلي كله .

ولكن هـذا ليس وحده منبع الاتجاهـات الجديـدة . فمن المفارقـات ، أن الاتجاه التجريبي نفســه الذي كان سائدا ، قد شـارك هو نفسه بنصيب كبير في تطـوير هذه الاتجاهـات ، من حيث إن تصوره الميكـانيكي للكـون كان قـد نُقل إلى ميدان الحيـاة وظهـر على هيئـة نظـريـة دارون في التطـور . فمن غـرائب تطـورات الفكـر أن هـذا المذهب ، الذي يقول بأن كل كائن عال يأتي من كائن أدنى منه ، نقل من تطبيقه على علم الحيـاة إلى علم النفس وإلى علم الاجتماع . ثم ظهـر الاتجاه إلى إرجـاع كل حيـاة الوعي ، بما فيها العمليـات العقلية ، إلى عناصر أدنى منها ، وإلى اعتبارهـا خاضعة

لقـوانين تطور الكـائنـات الحية : وكـانت النتيجـة أنـه لم يعد من ثبـات في شيء ولا سكون، ولا وجود لشيء اسمه المبادىء الخالدة، وإنما هناك وحسب الدفعة الحيوية التي تخدم تطور الحياة.

أخيرا، فإن نفس الأسباب التي رأينـاها تدفع إلى ظهور المذهب الـرومانتيكي في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، وإن كان التراث الذي تراكم خلال هذه الفترة قد حل محلها وقام مقامها، هذه الاسباب أدت فعلها في إظهار التيارات الجديدة: ذلك أن الصورة ذات الطابع الواحدي والحتمي التي قدمها العلم قبل عام ١٩٠٠ ميلادية عن العالم، كانت مثيرة للسخط إلى درجة أنها استثارت احتجاج عدد من المفكرين، الذين شعروا أن مـن واجبهم النهوض للدفاع عن حقـوق الحياة والشخص الإنساني والقيم الروحية.

وقد ظهـر هذا الاحتجـاج بشكل غير متوقع وبالغ العنف عنـد فيلسوفين بـوجه خـاص، هما وليم جيمس الامريكي وبـرجسون الفـرنسي، اللذين استقـرا على رأس هـذه الحركـة الفلسفيـة. وكـان هـربـرت اسبنسر، أعظم ممثلي الاتجاه التجـريبي الميكانيكي، لا يزال حيـا حين ظهر في وقت واحد تقريبا كتاب بـرجسون «المعطيات المبـاشرة للشعـور» (١٨٨٩م) وكتـاب جيمس «مبـادىء علم النفس» (١٨٩٠م)، وأعقبهما لكل منهما، على التـوالي، «المادة والـذاكـرة» (١٨٩٦م) و«إرادة الاعتقـاد» (١٨٩٧م).

وقد أثر هذان المفكران تأثيرا عظيما على الفكـر الغربي خلال النصف الأول للقرن العشرين حتى أننا سنخصهما بدراسة مفصلة[٨١]. ويكفي أن نلاحظ هنا أن كليهما يعلن اتجاهـه الـلاعقلي وأنهما يضعـان فكـرة الحيـاة في قلب تـأمـلاتهما الفلسفيـة. وبفضلها أصبح الاتجاه اللاعقلي، الذي كان تيارا من الـدرجة الثانية في خلال القرن التـاسـع عشر، قـوة رئيسيـة بين قـوى الفكـر الغـربي في النصف الأول مـن القـرن العشرين.

---

(٨١) انظر فيما يلي الباب الرابع، الفصلين الحادي عشر والثاني عشر.

سابعا : نهضة الميتافيزيقا الواقعية :

في موازاة مع حركـة الاتجاه اللاعقلي تجمعت أسباب ظهور حركـة أخرى عميقة : العودة إلى المذهب الـواقعي وإلى الميتافيزيقـا ، وهو ما يؤدي إلى نسف إطـار مبادىء الفلسفة الكانتية لأول مرة منذ كانت ، وهي المبادىء التي كانت تحكم الفلسفة كلها خـلال القرن التـاسع عشر الميـلادي . ومن الصعب اكتشـاف أسبـاب هذه الحركـة الجديدة وعللها العميقة . ولا شك في تعدد أسس الميتافيزيقا الجديدة وتنوعها .

ويمكن أن نقول بصفة عامة إن موارد الفلسفـة الكانتية بدأت في النضوب حوالي عـام ۱۹۰۰م . ، فـلا هي تكفي ولا هي ترضـى أحدا ، والفكـر يبحث عن حلـول جديدة . ويظهر في المحل الأول تيار يأخذ وجهة الواقعية النقدية ، وهو تيار لا يغادر الاطار الكـانتي ، ويعبر عنه الالماني ريل (١٨٤٤ ــ ١٩٢٤م) مثلابعـد ذلك سارت مدرسة جـامعة فورتزبـورج الالمانية ، والتي أسسها أوزفالـد كولبه[٨٢] (١٨٦٢ ـ ١٩١٥م) ، في نفس هذا الاتجاه ، وتذهب به إلى مدى أبعـد وبقوة ، وقد تبع كولبه في هذه المدرسة مفكرون لامعون .

ولكن حركة تجديد المذهب الواقعي الحقيقية إنما هي من انتـاج برنتاتو وتلامذته ، وعلى الأخص مينـــونج وهسرل ، وهـــؤلاء جميعـــا هم أيضـــا وراء ظهـــور المنهج الفينومينولوجي . صحيح أن هسرل نفسه لم يـدفع بتأملاته إلى حد المذهب الواقعي ، ولا حتى إلى فلسفـة الـوجود ، ولكـن الصحيح أيضا أن صرفـه انتبـاه المفكـرين عن المشكـلات العقيمة التي انتهت اليهـا بحوث نظـرية المعـرفة في عصره ، وتحويلـه إلى تحليل المعطيات العقلية ، كان ذا أهمية عظمى من أجل ظهور الاتجاه الواقعي الجديد والعودة إلى الميتافيزيقا . وكان تأثير مَيْنونج هاما هو الآخر في نفس هذا الاتجاه .

وخارج هذه المنطقة الفكرية ، اكتسبت الميتافيزيقا الواقعية أرضا جديدة في مواقع أخرى تحت تأثير عناصر روحية متنوعة .

---

(٨٢) انظر هامش (٥٩) .

فالفلسفة التوماوية[٨٣] تعود إلى الظهور حوالي عام ١٨٨٠م. (مع خطاب البابا عام ١٨٧٩م. الذي يبدأ بـ «الأب الخالد»)، وتؤسس مدرسة كبيرة سوف تصير من بعد من أقوى المدارس: ففي عام ١٨٩٣م. تؤسس «المجلة التوماوية» في مدينة فرايبورج الألمانية (٨٤)، كما تظهر عام ١٨٩٤م، «مجلة المدرسية الجديدة للفلسفة»، في مدينة لوفان ببلجيكا.

ويقول المذهب التوماوي الجديد بالواقعية المباشرة ويدعو إلى الميتافيزيقا التقليدية. وهو ليس وحده في هذا الميدان، ففي إنجلترا يخرج جورج مور مقالته الشهيرة «تفنيد المثالية»، ويعلن بالاتفاق مع رسل فلسفة قريبة من المذهب الافلاطوني. وفي فرنسا يقف أميل بوترو وبرجسون في صف المذهب الواقعي، ولكن لأسباب مختلفة. وفي ألمانيا يثير مذهب هانز دريتش (١٨٦٧ ـ ١٩٤١م)، الذي يحتفظ بطابع أرسطي واضح، يثير الاهتمام عند المفكرين.

وإذا لم يكن هذا التيار الواقعي الجديد قد نال شعبية التيار اللاعقلي وانتشاره بين جماهير عريضة، إلا أنه أصبح فعالا مع ذلك، فبه تصبح الميتافيزيقا، التي كانت حركة ثانوية وغير متميزة في القرن التاسع عشر الميلادي، تصبح أحد المذاهب الرئيسية في القرن العشرين الميلادي.

ثامنا: عودة إلى التأملات الفلسفية: النزعة التعددية:

كانت الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر، وتحت النفوذ الساحق للاتجاه الوضعي، فلسفة هادئة ووقورة للغاية. وربما كان معظم الفلاسفة يخشون من أن يتهمهم أحد بالتفرد أو برأي غريب، وكانت النتيجة أن معظم الجامعات ما كانت تدرس الا مجرد تعداد لمذاهب العصور السابقة. فلما كانت بداية القرن العشرين، أصبح من أهم ملامحها العودة إلى التأملات الفلسفية المطردة والانتظامية، وهو مايظهر سواء عند الاتجاه اللاعقلي أو عند الميتافيزيقيين.

---

(٨٣) نسبة إلى القديس توما الأكويني. راجع الفصل السابع والعشرين، من الباب السابع.

(٨٤) هناك مدينة بنفس الاسم في سويسرا.

ولكن السمــــة الأعمق والأكثـر تمييــزا هي من غير شك العــودة إلى الاتــجاه التعددي[٨٥] الشخصاني (أي الذي يهتم بالشخص الانساني).

فإذا كان القرن التـاسع عشر واحديا في سائر مظاهر انتـاجه على التقريب، فإن كل حـركات نهايتـه هي، على الضد تمامـا، تعدديـة، أي أنها تعترف بتنوع درجـات الوجود وبأن هناك كثرة من الموجودات المستقلة.

ويجد مذهب التعددية أقصى تعبير عنه عند وليم جيمس، الذي يذهب إلى حد اظهـار التعاطف مع مـذهب تعدد الآلهة، كما يظهـر المذهب أيضا عنـد الفلاسفـة الفينـومينـولـوجيين وعنـد الـواقعيين الجدد الانجليـز وعنـد أتبـاع القـديس تـومـا الاكويني.

وتعـود إلى الشخص الانسـاني حقوقـه القـديمـة ويصبح محور الاهتمام الفلسفي أكثر وأكثر. ثـم تأخذ مشكلات العقل الكبرىء في استثارة الفكـر استثارة حقيقية. فإذا كان القـرن التاسع عشر عصرا واحـديا ومـاديا، فإن أزمـة عام ١٩٠٠م. تعلن السيادة الواضحة للاتجاه نحو مذهب شخصاني روحي.

ومع ذلك فإن هذه الأفكار كـانت لا تزال، حوالي عام ١٩٠٠م. أبعـد ما تكون عن أن تجد قبـولاعامـا لها. بل أن الـربع الأول من القـرن العشرين الميلادي يشهـد العودة، العارضة، للاتجاهات القديمة، ولكن هاهي الافكار الجديدة قائمة وتعرض مذاهبهـا، وسوف تسيطـر على المسرح الفلسفي بعـد الحرب الأوربية الكبرى الأولى عند معظم المفكرين الاوربيين.



(٨٥) انظر معنى التعددية فيما يلي بعد سطور، والتعددية تقابل الواحدية والثنائية.

الفصل الثالث
بدايات القرن العشرين الميلادي

أولا : الخصائص

يمكن تعداد خصائص الفلسفة في الربع الأول من القرن العشرين الميلادي على النحو التالي: فهو أولا عصر نشاط فلسفي مكثف، وتظهر فيه أسماء عدد كبير من المفكرين الكبار، اللذين يكتسبون نفوذا وتأثيرا. ومن هذه الوجهة، فانه يمكن اعتبار هذه الفترة من أخصب فترات الحضارة الغربية الحديثة إنتاجا فلسفيا.

السمة الثانية هي أن هذه الفترة هي عصر انتقال. فلا تزال اتجاهات من الفكر القديم الذي كان سائدا في خلال القرن التاسع عشر الميلادي موجودة وقائمة إلى جانب التيارات الجديدة، وورثة التركة التي تركها الفكر السابق لا يعاملون بهذا الاعتبار، أي باعتبارهم ورثة فكر انتهى عهده، بل هم عظيمو النشاط ولهم تأثيرهم، بل أنهم يتسيدون المسرح الفلسفي في بعض البلاد، مثل انجلترا وإيطاليا، حتى حرب عام ١٩١٤م.

وفي نفس الوقت فإن مفكرين كبارا قد عرضوا أفكارا جديدة ووفروا لها الانتشار والذيوع الكبير، وبعض هؤلاء المفكرين، ونقصد برجسون على الأخص وهسرل إلى حد ما، أصبحوا بالفعل موضع التكريم الكبير.

والمدارس الرئيسية في بداية القرن العشرين هذا هي: المدرسة التجريبية والمدرسة المثالية، وهما المدافعتان عن تيارات تنتمي إلى القرن التاسع عشر الميلادي، وفلسفة الحياة والفينومينولوجيا والواقعيون الجدد وهم أنصار «التحديث».

ثانيا : التجريبيون

لا يزال عدد كبير إلى درجة ما من المفكرين يتبعون، في الفترة التي نتحدث عنها، خط المذهب الوضعي بل وخط المادية ذاتها، ويدافعون عن فكرة التطور الميكانيكي. ومع ذلك، فأنهم، بصفة عامة، يخرجون بالفعل عن إطار الوضعية، حين يهدفون، بالاعتماد على العلوم، إلى إقامة نوع من اللوحة العامة لمجمل الحقيقة، ويسميها بعضهم هنا وهناك بالميتافيزيقا. ويمكن أن نميز بين التجريبيين عدة مجموعات لا تتساوي من حيث أهدافها ولا من حيث أهميتها.

ففي فرنسا، يوجد عدد من التجريبيين الذين كانوا قد أخرجوا القدر الأعظم من إنتاجهم في خلال القرن التاسع عشر، ولكن تأثيرهم لم يمارس إلا في فترتنا، أي بداية القرن العشرين. وهم جميعا يقيمون نوعا من الميتافيزيقيا المبنية على أساس علمي. ولنشر هنا على الأخص إلى الفرد فوييه (١٨٣٨ - ١٩١٢م.) الذي قدم نظرية في «الأفكار الفاعلة»، وإلى أندريه لالاند (ولد ١٨٦٧م.)[٨٦] الذي انتقد التفاؤل التطوري وقدم قانون التحلل [٨٧]، وكذلك المادي المتطرف فيلكس لودانتك (١٨٦٩ - ١٩١٧م) الذي ألف عددا من الكتب يعارض فيها المذهب الروحي والمذهب الحيوي والمذهب الفردي في نظرية الوجود.

وفي ألمانيا تمثل التيار التجريبي في الوضعيين على الخصوص، وأشهرهم تيودور

---

(٨٦) يُقصد «بالأفكار الفاعلة» (idees - force)، عند الأول، الجانب الديناميكي والدافع في الأفكار، وهو يرى أن لكل فكرة جانبين: ففيها شيء من «التمييز»، لأن أي فكرة هي تمييز بشيء عن شيء، كما أن فيها شيئا من «التفضيل»، وهو يرجع التمييز إلى التفضيل، والتفضيل هو أصل للعمل، ضمنا دعوة إلى العمل واتجاه إليه، أما لالاند فانه يهم تاريخ الجامعة المصرية حيث حضر للمحاضرة فيها في العشرينات.

(٨٧) Loi de La Dissolution، وقد كتب لالاند كتابا بعنوان: «التحلل في معارضة التطور»، وكلمة «تحلل» أو «انحلال» تؤخذ عادة بالمعنى السيء، ولكنه يعطيها مضمونا إيجابيا، حيث يرى أن التقدم الأخلاقي لا يتم الا بأن يأخذ الأفراد التنظيمات الاجتماعية الجامدة ويتمثلوها، ثم يشكلونها تشكيلا مرنا، أو أن «يحللوها»، حتى تصير في أيديهم أدوات ووسائل متمايزة. فالتقدم إذن شرطه انحلال القائم على التدريج، ليتحول من بعد حين إلى نظم أخرى متناسبة مع مقتضيات الحياة.

زيهن (١٨٦٢ ـ ١٩٥٠) ولا يـزال أرنست ماخ (تـوفي عام ١٩١٦)، يمارس تأثيرا في الفكـر الألماني حتى هـذه الفترة، كما يعـرض عـدد من تـلامذتـه مـذهبـه في النقـد التجريبي. ونشير إلى مفكـر على صلة بهم، وإن كان مستقلا كل الاستقـلال، وهو استفالد (١٨٥٢ ـ ١٩٣٢م.) وهو كيميائي في الأصل، ثم تحول إلى الفلسفة، وقدم نظريـة في الفعل أو النشاط[٨٨]. تقول بأن الحقيقة الوجودية بأسرها ما هي إلا نوع من الطاقة.

وتظهر تيـارات ماديـة بشكل قوي للغايـة في ميدان علم النفس، وفي مقـدمتها نظرية «السلوكية» التي أسسها العالم الأمريكي واطسون (ولد ١٨٧٨م)[٨٩]. وهي نظـريـة في المنهج العلمي في جـوهـرهـا، وتعرض منهجـا يعتمـد على إهمال دراسـة الجوانب النفسانية على اعتبار أنها أمر داخلي في النفس، وإهمال الملاحظة الشخصية الداخليـة، ويدعـو إلى دراسة السلـوك الخارجي وحده، واعتبـاره هو مـوضوع علم النفس. وأحـد نتـائج هذا الموقـف إنكار وجـود النفس. وقـد انتهى إلى نفس هـذه النتـائج العالم الـروسي إيفان بـافلوف (١٨٤٩ ــ ١٩٣٩م.)، الذي رأى أنـه يتعين تفسير الوظائف النفسية العليا بأنها ردود أفعال محدودة أو مكبوحة.

ولكن أهم حركـة في علم النفس نشأت من المذهب التجريبي هي من غير شك حركة سجموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م.) المسماة بالتحليل النفسي.

ذلك أن فـرويـد يعتمـد على المبـدأ الجوهـــري في المذهب التطـوري الميكـانيكي (والقـائل بأن الأعلى يفسره الأدنى)، ليعلن أن حيـاة الوعي مـا هي الا محصلـة لعب ميكـانيكي لعناصر «مـاتحت الوعي»، وأن هـذه العناصر، التي تحتفظ بـديناميكيـة خاصـة بها، تتداخل معـا في «عُقَد»، وتميل إلى العودة إلى الظهـور في الوعي لتـوجه السلوك. وأما القوة المميزة للحياة النفسية والفاعلة فيها فانها «اللبيدو»، وهو نوع من

(٨٨) Actualism. والنشاطية، أو مذهب الفاعلية «في صورتـه المثالية يعتبر النشاط الروحي جوهر الحقيقة» («المعجم الفلسفي»، لمجمع اللغة العربيـة، ص ٢٠١). ولكن هناك للمذهب صوراً أخرى غير هذه المثالية، ومنها الصورة المادية التي يشير إليها المتن.

(٨٩) توفي عام ١٩٥٨م.

القـوة الجنسيـة بأعم المعـاني[٩٠]. وقد عـرض فرويد مبـادئه هذه في كتـابه «تفسير الأحلام»[٩١] (١٩٠٠)، ثم أخذ منذ كتابه «التوتم والمحرم» (١٩١٣م.) في تقديم نماذج تفسيرية للدين والفن وغير ذلك. وهو يرى فيها جميعا أن كل الظواهر النفسية العليا ما هي إلا «إعلاء» للدوافع الشبقية (الجنسية).

ويماثل هذا ما فعلتـه المدرسة الاجتماعية الفرنسية، عند مـؤسسها أميل دوركايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م.) ومن بعده ليفي ـ بريل (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩م.)، حين انطلقت من علم محدد لتقيم تعميمات اعتمادا عليه. وهـذه المدرسة تتصور المجتمع بـاعتباره حقيقة موضوعية توجد في داخل الفرد. هـذه الحقيقة الموضوعية يمكن الوصول إليها بطـريق منهج موضـوعي ومقارن، عن طـريق دراسة العلل وحـدها، وإسقـاط كل غائية تماما.

وقد انتهى تطبيق هذا المنهج بكل من دوركايم وليفي بريل إلى القول بأن القوانين الأخلاقية والمنطقية هي نسبية كل النسبية، وأنها ما هي إلا تعبير عن حاجات مجتمع ينمـو، وأن الدين مـاهو الا عبـادة ذلك المجتمع. وقمة النظـام الذي قـدمته هـذه المدرسـة هو نـوع من السيكـولـوجيا التأمليـة، الـذي يرى أن مـا هـو ديني ومنطقي وأخلاقي يعود في منطلقه إلى ميدان دنيا المجتمع، بينما ما هو غير ديني وغير منطقي وأناني يعود إلى مجال الإنسان الفرد. وعلى هذا فان الجسم يصبح مبدأ للتفريد[٩٢]

وقد وجدت هذه النظم، وخاصـة التحليل النفسي والنظرة الاجتماعية للظواهر، شيوعاً عظيماً عند الجماهير، ولكنها جميعاً ما هـي إلا آخر شعاع نور يطلقه فكر القرن التـاسع عشر الميلادي . ومع ذلك فإن هنـاك سمـة تميز كل هـذه النظم عن الاتجاه التجريبي على الطريقـة القديمة: تلك هي أخذهـا بالموقف النسبي، فكل المفكرين الـذين أوردنـا أسماءهم، لـو دانتك، وبـافلـوف، وزيهن، وأستفالـد، وفـرويـد،

---

(٩٠) Libido .

(٩١) وهو مترجم إلى العربية ترجمة وثيقة بقلم الدكتور مصطفى صفوان.

(٩٢) أي لما يميز فرداً عن سواه.

ودوركايم، يقـولون بالنسبية، ويرفضـون وجود قوانين مطلقة أو منطق مـوضوعي أو أخلاق ثابتة. ومن هذه الزاوية فأن التجريبية تقترب من الاتجاه اللاعقلي ذاته، الذي أخذ في الانتشار بين صفوف الفلاسفة في نفس هذه الفترة.

ولكن يبقى لنا أن نضيف أنه، من الناحية الفلسفية على الدقة، فان أيا من هذه المذاهب لا ينتهي، من حيث مضمـونـه، إلى نتـائج خطيرة. فكلهـا حسيـة تمامـا وإسميـــة[٩٣]، وتعجز عن تخطي حـاجز الفكر المباشر. وهي ملـونة تلوينا قـويا بالماديـة الميكانيكيـة. وإن هذه المذاهـب لأعجوبـة: فبينما هذه الاتجاهـات (المادية والميكانيكيـة) تهوى إلى الأرض في الفيزيـاء وفي البيولوجيـا، فإنها ها هي تعـود لتجد مرتعا لها في علم النفس وفي علم الاجتماع.

ثالثا: المثالية

تمتعت المثـاليـة بأعظم تأثير في البـلاد الأوروبيـة الكبرى خلال الأعـوام الخمسـة والعشرين الأولى من القـرن العشرين، ولكنهـا فقدت هـذا التأثير تمامـا حوالي عـام ١٩٢٥م، وهو ما يصح على الخصـوص في إنجلترا، أما في ألمانيا وفرنسـا وإيطاليا، فإن المثالية بقيت قوة فلسفية حتى قيام الحرب العالميـة الثانية. وهذا هو سبب تناولنا لها فيما بعـد بشكل مفصل إلى حد مـا. أمـا المثاليـة الإنجليـزية فإنها لا تعـد ضمن حـركات الفلسفـات الحالية، ولهذا فـاننـا نحدد هنـا خصـائصها الـرئيسية تحديـدا سريعا.

تعتبر المثالية الإنجليزية نوعا من الهيجليـة الفريدة. وممثلوها هـم برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤م)، بـوزانكيت (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣.)، وماكتجـارت (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥م.) والأولان يأخـذان بـالموقف الـواحـدي، وربما كان بـرادلي هـو أعمقهما، وهـو يقيم فلسفته على أساس من فكرة العلاقات الداخلية[٩٤]

فهـو يرى أن العـلاقـات لا تضاف إلى جـوهـر الأشيـاء القائمـة، بل أنها، أي

---

(٩٣) راجع فيما سبق هامش ٢٥.

(٩٤) أو «الباطنية»، أو «الذاتية».

العلاقات، هي هذا الجوهر ذاته. ويـؤدي هذا المذهب، من ناحية أولى، إلى القول بالمذهب الواحـدي، أي القول بأن الحقيقة هي كل واحد منظم، ويـؤدي من ناحية ثانية، حين يطبق على المعرفة، إلى القول بالمثـالية الموضوعية، أي بأنه ليس هناك من اختلاف جوهـري بين الموضوع المعروف والذات العارفـة، لأن الاثنين ماهما إلا صورة يظهر عليها «الكل»، أي الفكرة الوحيدة المطلقة (التي هي الحقيقة الكلية)(٩٥).

ويؤيد برادلي موقفه بتدقيقات لطيفة (٩٦) حول التناقضات الداخلية التي يلزم الأعتراف بها إذا أخذنا الحقائق التجريبية كلا بذاتها. وهذه التناقضات تبرهن في رأيه على أن الواقع التجريبي ماهو الا مظهر تختفي وراءه الحقيقة الحقة، أي المطلق. ومع ذلك، فرغم كـون برادلي يدافع عن مثاليـة واحدية. فـانه أبعد ما يكـون عن اختزال الواقع إلى مجرد تكـوينات مجردة. فهـو مثل هيجل، يستمر في تأكيـد أهمية «المتعين» والمتجسـد (ضـد «المجرد»)، وتصـوره عن «الكل» ليس مجرد تجريـد، بل هـو «كل متجسد»، وهو أغنى في محتواه من الجزئيات.

كانت هذه بعض جـوانب جوهرية من فكر برادلي، وهـو فكر خصب ومعقد، وبه نال تأثيرا استمر إلى ما بعد عصره على مفكرين بارزين. ومن أمثلة هذا التأثير أن وليم جيمس الأمريكي وجـابريل مـارسل الفرنسي، مثلا، وقعـا تحت تأثيره المباشر، بينما يهاجم الواقعيون الإنجليز الجدد أفكاره الأساسية هجوما صريحاً (٩٧).

أما بوزانكيت، فـانه يطور المثالية الهيجلية في نفس هـذا الاتجاه، مع تأكيد أكثر وضـوحـا على الطـابـع التجسيـدي للحقيقـة. ويختلف الفيلسـوف الثـالث، ماكتاجارت، بأنه يأخذ بالمذهب التعددي: فالمطلق في نظره هو مجموعة من المبادىء

---

(٩٥) أو «المطلق»، الـذي هـو الحقيقة الكليـة. وهـذه هي الفكـرة الرئيسيـة في فلسفـة هيجل كما نعرف.

(٩٦) «اللطيف» هنـا بمعنى الدقيق جـدا ممـا لا يسهل إدراكه إلا لأصحـاب الأذهـان القويـة، أو باستخدام الانتباه المدقق.

(٩٧) وهو مـا يدل على نـوع من التأثير، لأن التأثير لا يأخذ صـورة القبول وحسب، بل ويـدل عليه أيضا وبنفس القوة الرفض الشديد.

الروحية التي تتداخل في علاقات متبادلـة . وفلسفته في جوهرها روحية وشخصانية . وبهذا [٩٨] ، فانه يقيم قنطرة ما بين المذهب المثالي الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر وبين الفلسفة الجديدة .

رابعا : التيارات الجديدة

لن نقوم هنـا إلا بإلقاء نظرة سريعة على الحركات الفلسفيـة الجديدة في المدة التي نتناولها ، وذلك لأنها جميعا تستمر في النمو بعـد ١٩٤٥م . وسوف نعالجها بالتفصيل لأنها تـدخل في إطــار مـوضـوع هــذا الكتـاب . وهـذه الحركـات ثـلاث عـددا : الفينومينولوجية والواقعية الجديدة والحيوية اللا عقلية .

وكانت الفينومينولوجيـا قد أصبحت بالفعل في الفترة ما بين ١٩٠٠م، ١٩٢٥م حركة قويـة . فمنذ عام ١٩١٣م، ظهرت «المجلة السنوية للفلسفة الفينـومينولوجية وبحـوثهـا» ، والتـي عـاون هسرل في إصـدارهـا عقـول كبيرة من أمثــال بفـانـدر، هلدبـرانت ، جايجر، إنجاردن ، وعلى الأخص مـاكس شلر، وكلهم من الألمان . وفي عامـي ١٩١٣ ـ ١٩١٦م . يصدر شلـر الجزءين الأول والثـاني من كتابـه الأساسي : «الاتجاه الصوري في علم الأخلاق وعلم الأخلاق المادي للقيم» .

وقـد كان تأثير الفينـومينولـوجيا على العقـول كبيرا إلى أعظم درجة ، إلى حـد أنها أثــرت على التيــــار الكـــانتي الجديــد ، أو على الأقـل على أميل لاسك (١٨٧٥ ـ ١٩١٥م .) ، وعلى علم النفس من ناحية أخرى ، ويمثلهـا في هذا الميدان مؤلف ذو مكانة هو كارل شتومف (١٨٤٨ ــ ١٩٣٦م؛ . وحيث أن الفينومينولوجيا أصبحت مدرسة كبيرة ، فإنها أخذت تنازع سيادة الميدان الفلسفي مع المدرسة الكانتية الجديدة في ألمانيـا ، وإن تكن هـذه المدرسة الأخيرة ستظـل أقوى المدارس الألمانيـة حتى عـام ١٩١٤م .

وإذا كـانت الـواقعيـة الجديـدة ، وبفضل كتـابـات كل من مـور ورسل بصفـة خاصة ، شديدة النشاط ، إلا أنها لا تصل إلى تكـوين مدرسة ذات انتشار. وفي فترتنا

(٩٨) أي باعتبار اتجاهه الشخصاني الذي يهتم بالشخص الإنساني .

هذه (أي حتى ١٩٢٥م) لم يكن وايتهد قد دخل بعدُ في مرحلته الميتافيزيقية (٩٩)، وينشر الكساندر الفيلسوف الإنجليزي كتابه الكبير «المكان والزمان والألوهية» عام ١٩٢٠م. أي في نهاية هذه الفترة. وفي الجامعات الإنجليزية تسود المثالية، أكثر مما تسود في الجامعات الألمانية.

ولكن الاتجاه التوماوي، أي الفلسفة المعتمدة على القديس توما الأكويني، وهو التيار الواقعي الرئيسي في فرنسا، يبدأ في نشر مؤلفات ذات قيمة كبيرة. ففي عام ١٩٠٩ ينشر جاريجو لاجرانج كتابه «الحس المشترك»، وفي عام ١٩١٥ ينشر «الإله». أخيرا يظهر جاك ماريتان في عام ١٩١٣م. مع نشر أول كتبه الهامة الذي يهاجم فيه برجسون. وهكذا تصبح المدرسة التوماوية قائمة بالفعل، ورغم نضوجها في ذاتها الا أنه لم تكن لها في تلك الفترة الأهمية التي سوف تتمتع بها من بعد في منتصف القرن العشرين، وذلك لأن التيارات القديمة لاتزال هي السائدة، وذلك في فرنسا كما في ألمانيا وإنجلترا.

مدرسة واحدة من المدارس الجديدة هي التي تصل إلى أن تفرض نفسها وأن تثير الاهتمام، ليس عند الدوائر الفلسفية وحسب، بل وعند جمهور واسع ذي ميول أدبية، تلك هي المدرسة اللاعقلية الحيوية.

وهي لا تظهر بوضوح في ألمانيا في فترتنا هذه بعد، حيث دلتاى يبدأ في الظهور بالكاد، وحيث يبدأ كلاجس في نشر مؤلفاته الفلسفية. أما في البلاد الانجلوساكسونية، أي في إنجلترا وأمريكا، فان وليم جيمس، يعضده بشكل لامع شللر الإنجليزي(١٠٠)، يحرز نجاحا منقطع النظير. ويعود كتاب شللر الرئيسي، «المذهب الإنساني»، إلى عام ١٩٠٣، وهو ينشر كتابا بعد الآخر في فترتنا هذه.

وفي فرنسا فان نجم برجسون يرتفع، ويظهر مؤلفه الرئيسي، «التطور الخلاق»، في عام ١٩٠٧، ويصير المدار الحقيقي لكل نقاش فلسفي. ويصبح برجسون رئيسا

(٩٩) راجع الباب السابع، الفصل الثالث والعشرين.
(١٠٠) Schiller، وهو غير شلر الفيلسوف الألماني (راجع الفصل الخامس عشر)

لمدرسة فلسفيـة، وتحيط به عقول كبيرة تنـاصره إلى مدى قد يـزيد أو يقل، ومن بينهم من المحـدثين: لـوروا، بُلنـــدل، بـرادينس وبـاروتزي. وقـد ذاع اســـم برجســـون ذيوعاً واسعا، ومع ذلك فلـم تستطع الفلسفة البرجسونية القضاء نهائيا، في فترتنا هذه [١٠١] على المذاهب القديمة التي تبقى فعالة ومؤثرة إلى جانبها.



(١٠١) أي في خلال الربع الأول من القرن العشرين الميلادي.



الفصل الرابع
التيارات الكبرى في الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي

أولاً: المدارس

المدة التي نتحدث عنها الآن هي التي تمتد من الحرب العالمية الكبرى (١٩١٤ ـ ١٩١٨م) حتى حوالى ١٩٥٠م. وتشهد هذه الفترة بزوغ مدرستين جديدتين، الأولى هي مدرسة الوضعية الجديدة، التي تكمل المذهب الوضعي ولكن بطريقة جديدة وفريدة، والثانية، وهي الفلسفة الوجودية أو فلسفة الوجود، التي تقدم نفسها على أنها حركة جديدة تماما، وان كانت تعد امتدادا لفلسفة الحياة وتحتوي على عناصر فينومينولوجية وميتا فيزيقية.

أما المدارس الأخرى التي كانت موجودة من قبل، فان لها مفكريها الكبار الذين يطورون مبادئها بشكل عظيم. وهذا هو الحال على الأخص في مدرسة الميتافيزيقا، التي تزهو بأسماء الكساندر ووايتهد وهارتمان وعدد متزايد من التوماويين، وهو حال الفينومينولوجية أيضا، التي تعتمد على ماكس شلر الألماني، وحال فلسفة الحياة، التي تمثلها المرحلة الأخيرة من البرجسونية وكل الفكر الذي انتجه الألماني كلاجس.

ويمكن أن نميز بين أهم النظم الفلسفية في هذه الفترة ابتداء من وجهتين للنظر: إما حسب محتوى المذهب وإما حسب المنهج. أما من حيث المحتوى، فإنه يمكن تقسيمها إلى ست مجموعات:

أولا : فهناك المذهبان اللذان يمتدان ابتداء من مذاهب القرن التاسع عشر، أي المذهب التجريبي أو فلسفة المادة، وهو خليفة المذهب الوضعي، والمثالية في صورتيها الهيجلية والكانتية.

ـ ثم يأتي بعد ذلك مذهبان قطعا كل حبال الاتصال مع القرن التاسع عشر الميلادي، وهما فلسفة الحياة وفلسفة الماهيات أو الفينومينولوجيا.

ـ وأخيرا تأتي مجموعتان تعبران عن المحاولات الاصيلة والمعبرة حقا عن القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية، وهما مجموعة الفلسفة الوجودية ومجموعة ميتافيزيقا الوجود الجديدة.

ولا شك أن هذا التصنيف لا يخلو من تعسف وتصنع. فلا ينبغي أن ننسى الفروق الكبيرة التي تفصل بين فلسفات وضعناها تحت عنوان واحد. وهكذا، مثلا، فاننا قد اضطررنا إلى وضع مذاهب برتراند رسل تحت بطاقة «فلسفة المادة» جنبا إلى جنب مع الوضعيين الجدد ومع الماركسيين، وهذه كلها مذاهب تختلف عن بعضها البعض اختلافا عظيما. كذلك اضطررنا إلى وضع مفكرين مختلفين مثل جون ديوي الأمريكي وكلاجس الألماني في فصل «فلسفة الحياة».

أخيرا ، فينبغي أن ننتبه إلى وجود مفكرين منفردين ومعهم مدارسهم، وهم يشكلون نقاط عبور بين مجموعة وأخرى. ومثال ذلك مدرسة جامعة بادي الألمانية التي تحتفظ بصلات مع المذهب التاريخي الناتج عن فلسفة الحياة، ومع الفينومينولوجيا عند ماكس شلر، الذي كان قد بدأ إلى الإشارة إلى الفلسفة الوجودية من قبل ظهورها بهذا الاسم.

ومع ذلك فان التصنيف ضرورة مطلقة في تاريخ الفكر الفلسفي، وذلك من أجل تقديم صورة كلية ونظرة شاملة، ولكنه لا يقصد لا إلى إخفاء الاختلافات العميقة في داخل كل مجموعة ولا إلى حجب علامات الانتقال أو مناطق العبور من مجموعة إلى أخرى. ومن هذه الوجهة للنظر، فان تقسيمنا السداسي له تبريره، لأنه يدل على المذاهب الستة الواضحة في الفكر الغربي في القرن العشرين:

التجـريبية والمثـالية وفلسفـة الحياة والفينـومينولـوجيا والفلسفـة الوجـودية والمدرسـة الميتافيزيقية.

فإذا أتينا الآن إلى تصنيـف المذاهب بحسب المنهج، فان هـذا التصنيف لا يبدو حاسما بـذاته في التمييـز بينها، ومع ذلك فإن هذا التصنيـف بحسب المنهج يفرض نفسه بقوة، كما يشهد على ذلك المؤتمر الدولي العاشر للفلسفة في عام ١٩٤٨م. فقد أظهر هذا المؤتمر أن تطبيق مناهج مختلفة، وهي ترد إلى التحليل الرياضي المنطقي من جهة، وإلى العمليـات الفينومينـولوجيـة من جهة أخـرى، يؤدي إلى انقسـامات في داخل نفس المدرسة.

ورغم أن هنـاك فلاسفـة لا يعلنـون استعمالهم لهذا المنهج أو ذاك، أو يرغبـون في استخدام المنهجين معا، الا أن العقول منقسمة بالفعل بين هذين المنهجين.

وفيما يخص المنهج الفينـومينــولـوجي، فـانـه يستخـدمــه أصحـاب الفلسفـة الفينـومينولـوجيـة أنفسهم بـالطبع، كما يستخدمـه كل الفـلاسفـة الوجـوديين على التقريب بعـد مدّه إلى ميـادين جديـدة، حتى أخذ يتحـول ويتبدل شيئـا فشيئا على أيديهم، كما يستخدمه عدد من الفلاسفة الميتافيزيقيين.

ولكن عـددا آخـر من الميتافيـزيقيين انضمـوا إلى المدافعين عن استخـدام المنهج المنطقي الرياضي، وهذه هي حالة وايتهـد على الأخص. ومن أهم الظواهر أننا نرى كيف استطاع استخـدام المنهج المنطقي الريـاضي إيجاد نوع من التفـاهم المتبادل بين ممثلين لمدارس مختلفـة بل ومتعــارضـة، من مثل فـلاسفــة أفـلاطـونيين وأرسطيين واسميين، بل وكـذلك كانتيين جـدد وبعض البراجماتيين، وفي نفس الـوقت، ومن الناحية المقابلة، فان مدى الفرقة والانشقاق بين المدافعين عن هذا المنهج والمدافعين عن المنهج الفينومينولـوجي يبدو، غالبا، واسعا إلى حد أنه ينفـي أي إمكان للاتفاق فيما بينهما.

ثانيا : المؤثرات :

سبق لنا (في الفصـول الثلاثـة الأولى من هذا البـاب) أن درسنا أصـول الفلسفة

الغربيـة في القرن العشرين الميلادي . فـلا يبقى لنا إلا إضـافة بعض السمات قبل أن ندخل في الدراسة التفصيلية .

وينبغي ، في المحل الأول ، أن نشير إلى أن الظروف التاريخية التي أدت إلى انقطاع الصلـة بين الفكـر الجديد والفكـر الـذي كـان سـائدا في القرن التـاسع عشر، هـذه الظروف لا تزال عاملـة في ذات الاتجاه في الفترة التي نتناولها في هذه الصفحات ، أي من ١٩٢٥ إلى ١٩٥٠م . وهكذا ، فـان علم الطبيعية يستمر في النمـو في هذه الفترة في طريق الابتعاد المستمر عن قاعدته الميكانيكية (الآلية) القديمة .

أمـا وهـم التقدم عن طـريق التكنـولوجيـا ، الـذي لا يزال مـزدهـرا عند الـروس والأمـريكـان في منتصف القـرن العشرين ، فإنـه نـال ضربات فشل جـديـدة عنـد الأوربيين ، حتى ليبـدو أن ليس الفلاسفـة وحدهم الـذين شفـوا منه ، بل وكـذلك الجماهير(١٠٢) ، وما تم هذا إلا لقاء أعظم التضحيات خاصة وأن الآلام التي خلفتها بعض الأحـداث من مثل الحرب العـالمية الثـانيـة ، أجبرت المفكرين على الانتبـاه إلى ضرورة معالجة مشكلات الشخص الإنساني معالجة فورية (١٠٣) ، وإلى تناول مسـائل من مثل مصير الإنسان والألم والموت والعلاقات الإنسانية .

ويبـدو أن هنـاك في الأفق تجديـدا للـوعي الـديني ويقظـة لـه ينمـوان بسرعـة عظيمـــة(١٠٤) . وأخيرا فان مما يميز هذه الفترة أيضا أنه يشيع بين العقول نوع من الـلايقين العام ومن القلق الغـامر، بحيـث أن الأوربيين يحسون ويعـانون من حـدة الموقف ، ويتجهون أكثـر من أي وقت مضى إلى الفلسفة ، من أجل أن يحصلـوا منها على إجابات شافية للأسئلة التي تنغص عليهم حياتهم المضطربة .

وكل هذا يفسـر لم استطاعت الفلسفة الوجودية أن تنال هـذا الانتشار العظيـم ،

---

(١٠٢) هذا بـالطبع رأي شخصي للمؤلف بل ومجرد، انطباع ووقائع الأيـام تكذب توقعه ، وكـان قد راجع كتابه هذا عام ١٩٥١م .

(١٠٣) في مقابل الاهتمام بالآلة والتكنولوجيا .

(١٠٤) في هذا صدق المؤلف ، وسوف تشهد الكنيسة الكاثوليكية نوعا من الثورة المذهبية والتغييرات العميقة في الستينات على الأخص ، ومابعدها .

ولم استطاعت المدرسة الميتافيزيقية أن تكتسب قوة عظيمة. وهو يفسر أيضا المستوى المرتفع للحياة الفلسفية في الحضارة الغربية في منتصف القرن العشرين.

وقد أثرت على هذه الفلسفة تيارات أتت من عصور بعيدة. وفي هذا الشأن نجد برتراند رسل، وهو ممن نضعهم بين فلاسفة المادة، يقول في عام ١٩٤٦م(١٠٥) إن تأثير القديس توما الأكويني(١٠٦) أكبر في تلك الفترة على العقول الفلسفية من تأثير كانت أو هيجل، وهو ما يبدو صحيحا بالقياس إلى سائر فلاسفة هذا العصر.

وفي كل مرة تتقدم الفلسفة، فانها تتقدم على هيئة حلزونية. وهكذا فإنها اليوم، في منتصف القرن العشرين الميلادي، تبدو، على الأقل فيما يخص المشكلات الكبرى، أقرب إلى فكر اليونان وفلاسفة العصر المدرسي الوسيط منها إلى فكر مائة عام مضت في الحضارة الأوروبية(١٠٧). وهكذا فان أفلاطون يعود إلى الحياة مع وايتهد، وأرسطو مع دريش وهارتمان والتوماويين، وأفلوطين مع بعض الفلاسفة الوجوديين، والقديس توما الأكويني مع المدرسة الجديدة التي تحمل اسمه، والفلسفة المدرسية المتأخرة(١٠٨) مع الفينومينولوجيا والوضعية الجديدة، وليبنتز مع رسل.

ولكن إذا ما سأل سائل عمن يمارس أنشط تأثير على الفلسفة الغربية في القرن العشرين، فان الرد يأتي من غير تردد باسمين ينتميان إلى نفس هذه الفترة: برجسون وهسرل، كما سبق لنا أن قلنا. صحيح أنهما ليسا وحدهما المؤثران، ولكن في مختلف الميادين ودائما، نجد فلسفة الحياة والفينومينولوجيا تقومان بدور حاسم، حتى ولو لم تأخذ بآرائهما مدارس قوية.

وبإيجاز، فان التطور الذي كان قد بدأ في الظهور، أمام الأعين المتنبهة، منذ عام ١٩٠٠م، وصل اليوم، في منتصف القرن العشرين الميلادي في الفكر الغربي،

(١٠٥) في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» المترجم إلى العربية.

(١٠٦) وهو من القرن الثالث عشر الميلادي (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤)

(١٠٧) أي عام ١٨٥٠م. وهو عصر انتصار النزعة العلمية والمذهب المادي والتوجه الميكانيكي.

(١٠٨) أي في القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.

إلى التحقيق الكامل: أي اندحار فلسفة القرن التاسع عشر أمام نظرة جديدة للعالم، وهي نظرة تولد مع بداية القرن العشرين الميلادي، وبغير أن تكون عودة إلى الوراء، فانها نظرة كثيرا ما تقترب من فكر الماضي الغربي.

ثالثا: الأهمية النسبية للمذاهب:

يمكن النظر في مدى الأهمية النسبية للمذاهب من زاويتين للنظر مختلفتين تماما، حيث أن المذاهب التي كان لها دوي واشتهار بين الجمهور ليس لها، بصفة عامة، نفس الدوي بين صفوف الفلاسفة. ويبدو أن هناك قانونين أساسيين يحكمان آراء الجماهير بازاء الفلسفة.

القانون الأول يقول إن استجابة الجمهور تكون دائما متأخرة جدا على ظهور المذهب الفلسفي، وهكذا فإن فلسفة تكون قد ازدهرت لمدة خمسين أو مائة عام مضت، تكون فرصتها الآن أعظم ما تكون لأن تصير فلسفة شعبية، وبصرف النظر عن الاعتبار والتقدير اللذين يوليه الفلاسفة لها.

القانون الثاني يقول إن الجمهور يقاوم مقاومة أقل بكثير من مقاومة الفلاسفة أمام هذا الإغراء المزدوج: إغراء بساطة المذاهب وإغراء نشرها وانزالها إلى متناول الناس. فتكون فرص الفلسفة لأن تنتشر أعظم بمقدار كونها أكثر بدائية من غيرها وبقدر قوة جهاز الدعاية الذي يقوم على نشرها، هذا على حين أن الفلاسفة، وهم من هم، لا يهتمون بصفة عامة بهذه الاعتبارات، اعتبارات الشهرة والدعاية.

وفي هذا الكتاب الموجز، فان الفلسفة، وبمعناها الدقيق، هي وحدها التي تهمنا، وليس ما يعتبره الجمهور كذلك. ومع هذا، فإنه لايخلو من فائدة أن نتساءل: ماهي أكثر الفلاسفات شعبية في منتصف القرن العشرين الميلادي في الغرب؟

إنها أولا «فلسفة المادة»، وهي فلسفة بسيطة، ويسهل بالتالي على غير الفلاسفة الولوج إلى أفكارها. يضاف إلى هذا أنها في صورتها الماركسية، لأن لها صورا أخرى، قد استفادت من قوة الأحزاب الشيوعية في مختلف الدول ومن نفوذ عدد عديد من العلماء والمفكرين، الذين يسهل وقوعهم تحت سحر المذاهب المبسطة، بسبب قلة

درايتهم بالابحاث الفلسفية على الوجه الصحيح، حيث أنهم في الفلسفة هواة.

وإلى جانب «فلسفة المادة»، تتمتع الفلسفة الوجودية بشعبية كبيرة، وخاصة في بلاد أوربا اللاتينية (١٠٩). وقد يبدو هذا غريبا لأول وهلة، لأن فلسفة الوجود مذهب عصري تماما، كما أنها من أعظم الفلسفات صعوبة في الدخول إلى أفكارها. ولكن نجاحها يعود إلى الصورة المبسطة التي اكتستها والتي جعلتها قريبة إلى عقول الجماهير حين قدمت إليها عليها، وذلك من خلال الرواية والقصة والمسرح وأنواع شتى من الأدب المنتشر بين العامة (١١٠)، وهذه كلها وسائل ذيوع لم يستخدمها من بين الفلاسفة غير الوجوديين.

ومن جهة أخرى فإن الجانب الذي يصل إليه، بصفة عامة، غير الفلاسفة، من الفلسفة الوجودية، انما هو الجانب اللا عقلي والذاتي منها، هذا على حين أن الذاتية هي اتجاه من اتجاهات العصور السابقة في الفكر الغربي، وأن اللاعقلية كانت قد ذاعت في القرن التاسع عشر الميلادي على يد فلاسفة تحدثنا عنهم، وخاصة أصحاب فلسفة الحياة التي كانت هي «موضة» العصر في أواخر القرن التاسع عشر.

ويمكن أن نقارن نجاح الفلسفة الوجودية في منتصف القرن العشرين الميلادي بنجاح الفلسفة الرواقية عند اليونان والرومان في القرون الأولى للميلاد (١١١): فقد كانت الفلسفة الرواقية هي الأخرى فلسفة متخصصة واضحة التخصص، ولكنها نجحت في الحصول على اهتمام الكافة باستخدام عدد من الأفكار الأخلاقية المبسطة، والتي كانت تطورات الأحداث في الحضارة اليونانية والرومانية قد مهدت الميدان لتقبلها.

أما المذاهب الأخرى، غير «فلسفة المادة» والفلسفة الوجودية، فانها بالمقارنة لم تنل إلا أشياعا محدودي العدد، وبينها تقف المدرسة الميتافيزيقية في أفضل مكان،

(١٠٩) مثل فرنسا وأسبانيا وإيطاليا. المقصود البلاد التي تعود لغاتها إلى اللغة اللاتينية.

(١١٠) وهو مايفعله سارتر ومارسل في فرنسا.

(١١١) أي في العصر الروماني حيث انتشرت الرواقية بين كافة الطبقات.

وخـاصة في صـورتها التومـاوية، حيث أن المذهب التـوماوي يسنـده تراث عـريق، وتحميه الكنيسة الكـاثوليكية. أما فلسفة الحيـاة والفينومينولوجيـا فإنهما معروفتان بين الجمهـور بـدرجة أقل وخـاصـة الأخيرة منهما. ويبـدو أن المثـاليـة قد نـالت فشـلا ذريعا.

كان هـذا إذا تناولنا الأهميـة النسبية للمذاهـب ابتداء من انتشارهـا بين الجمهور العريض. فـاذا أتينا الآن إلى مدى قبـولها بين المفكرين أنفسهم، فإن الصـورة سوف تتغير كثيرا. ونجد أن المثـالية تنحسر هنا أيضـا إلى الصف الأخير من غير شك، أما فلسفة الحياة والفينومينولوجيا فإنهما تحتلان مكانة عريضة، وإن كان ذلك بطريق غير مباشر وحسب، وذلك من حيث إشعـاعهما على مدارس أخرى. وعلى ضد مـا رأينا في الجدول السـابق، فإن مـدرسة الميتـافيـزيقيـا هي التي تحتل المركـز الأول، ثم تأتي بعدها الفلسفة الوجودية، وهما المدرستان اللتان تنتميان على الدقة إلى القرن العشرين الميلادي.

أخيرا فإن «فلسفـة المادة» تظهـر في وضع خـاص: فإذا أخـذنـاهـا على هيئتهـا المحددة، كما تركها مثلا هربرت اسبنسر، أو عند المادية الجدلية، فإنها غير قائمة على الإطلاق، أو تكـاد، في الجامعات الغـربية (١١٢). ولكن مؤلفـات برتـراند رسل والوضعيين الجدد، مقـرونة برد الفعل الـذي أحدثته أزمـة العلم عند بعض العلماء، أدت إلى عودة تيارها بصورة مؤقتة.

وقد كان يبدو، خلال الأعوام ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩م. وكأن الوضعية الجديدة (١١٣) تستطيع أن تدعى كونها إحدى المدارس الفلسفية الكبرى، ولكن، عشر سنوات بعد ذلك، يظهر أنها لم تحتفظ بمكانها، ومكانها القوي، إلا في إنجلترا وحدها (١١٤)، بينما تغلبت عليها المدارس الأخـرى على أرض القارة (١١٥). وحتى إذا نظـرنا إلى

---

(١١٢) يقصد في غرب أوربا بالطبع.

(١١٣) وهي المشهورة باسم الوضعية المنطقية.

(١١٤) أهم ممثليها في إنجلترا آير (Ayer)، وقد توفي عام ١٩٨٩م.

(١١٥) أي في قارة أوربا لأن الإنجليز كانوا يميلون إلى عزل «حزيرتهم» عن القارة.

إنجلترا (وإلى أمريكا الشمالية) فانه يبدو أنها تفقد تأثيرها فيهما ببطء.

وإجمالا، فإننا يمكن أن نلخص فيما يلي الأهمية النسبية للمذاهب: تأتي في المحل الأول الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية، ثم تليهما، وان يكن بشكل غير مباشر عن طريق التأثير على مدارس أخرى، فلسفة الحياة والفينومينولوجيا، وفي المحل الأخير، وبعيدا، تأتي «فلسفة المادة»، أما المثالية فانها تحتل أبعد الصفوف (١١٦).

رابعا : الخصائص العامة

لا حاجة إلى القول بأنه من غير الممكن أن نحدد الخصائص العامة لكل تيارات الفكر الغربي الحالي، وذلك على الخصوص لأن بعضها مايزال يعد امتدادا لخطوط فكرية تنتمي إلى القرن التاسع عشر، أو تنتمي بوجه أعم إلى الفلسفة الأوربية الحديثة (١٦٠٠ ـ ١٩٠٠م) هذا بينما تحاول تيارات أخرى بناء مذاهب جديدة تماما ومخالفة للتيارات السابقة.

ومع ذلك، فلا شك من وجود خصائص عامة، وهي أن لم تكن منطبقة على كل الفلاسفة، فإنها تصدق على الأقل على غالبيتهم. ويبدو أن وايتهد كان مصيبا عندما قال إن التفرع الثنائي الذي كان ممثلا للفكر الأوربي الحديث، أي الانقسام بين العالم والآلة من ناحية والذات المفكرة من ناحية أخرى، هذ الانقسام قد تعداه الفكر الجديد، بسبب الفشل الذريع الذي لاقاه كل من التيار الميكانيكي والتيار الذاتي على السواء، وكما رأينا(١١٧).

ويمكن أن نقول بصفة عامة إن هناك اتجاها يتأكد نحو تصور عضوي للحقيقة يقبل وجود التمايزات والاختلافات بين الموجودات، بحيث أصبح الفكر يعترف بأن

(١١٦) من الإحصاءات ذات المغزى أن لجنة «الاتحاد العالمي للجمعيات الفلسفية» (الذي أسس عام ١٩٤٨م) تتكون من ٣٠ عضوا منتخبا، وهم موزعون على النحو التالي (حوالى عام ١٩٥٠م): خمسة من التوماويين، أربعة ميتافيزيقيين من تيار مختلف، جدليان، وضعي واحد، مثالي واحد، مادي جدلي واحد من (تشيكوسلوفاكيا) ووجودي واحد. ويدافع ستة من هؤلاء الثلاثين عن منهج المنطق الرياضي. وبالطبع فإن تكوين هذه اللجنة لا يعبر بدقة عن الأهمية النسبية للمدارس، ولكنه قرينة لها مغزاها. (هامش من المؤلف).

(١١٧) راجع فيما سبق، الفصل الثاني.

الواقع ذو بنية تدرجية، ويعترف بوجود «طبقات وجودية» في ذلك الواقع. وهناك سمات أخرى، وهي تكفي لتعريف الفكر الجديد وإن لم تكن عامة تنطبق على الجميع. ولنشر إلى بعضها فيما يلي:

أ ـ معارضة الوضعية:

وهو موقف نراه عند سائر المفكرين، إن استثنينا فلاسفة المادة وبعض المثاليين. ويزايد فلاسفة الحياة والفينومينولوجيون والوجوديون على الميتافيزيقيين في هذا الموقف، فبينما يعترض الفريق الأول على أن يكون للعلوم الطبيعية أية قيمة كمصدر للمعرفة الفلسفية، فإن الميتافيزيقيين يكتفون في نقدهم للعلم الطبيعي بأن يحددوا له مكانا لا يتجاوزه.

ب ـ التحليل:

يمارس الفلاسفة الغربيون في القرن العشرين طرائق التحليل أكثر من أية طريقة أخرى، وذلك في اختلاف كامل مع اتجاه القرن التاسع عشر الميلادي، وهم يستخدمونه أحيانا بمناهج جديدة ودقيقة كل الدقة.

جـ ـ الواقعية:

بينما يقول بالموقف الواقعي كل من الميتافيزيقيين ومعظم فلاسفة الحياة وفلاسفة المادة وقسم من الفلاسفة الوجوديين، فإن المثاليين يصرون على الموقف المضاد. والذين يقولون بالواقعية يقولون بها في صورتها المباشرة، حيث ينسبون إلى الانسان القدرة على إدراك الوجود مباشرة. وبصفة عامة، فإن تمييز كانت بين الوجود في ذاته والظواهر أصبح تمييزا ترفضه كل الجبهات.

د ـ التعددية:

يغلب على الفلاسفة الحاليين القول بالتعدد، ويعارضون الاتجاه الواحدي، سواء في صورته المادية أو في صورته المثالية، الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر الميلادي. ولكننا نجد هنا أيضا بعض الاستثناءات: فالانجليزي الكساندر، بين

الميتافيزيقيين، وكروتشه الإيطالي، بين المثاليين، يقولان بالمذهب الواحدي. ولكنهم قلة من يأخذون بالواحدية، وتأثيرهم يتناقص يوما بعد يوم.

هـ ـ الاتجاه النشاطي أو الفعلي[118]:

يقول كل الفلاسفة الحاليين في الغرب، أو يكاد، بالاتجاه الفعلي، فهم يوجهون انتباههم إلى الصيرورة، وهي صيرورة يتناولونها أكثر فأكثر باعتبارها حدوث الواقعة في التاريخ، أو تاريخية الواقعة، بحيث إن علم التاريخ أخذ يحل في أهميته محل علم البيولوجيا (علم الحياة)، وهو الذي كان المعيار الحاسم الذي استخدمته فلسفات الحياة في أوائل القرن العشرين.

ومن حيث إن الفلسفة الجديدة تقول بالفعل، فإنها تنفي وجود الجواهر[119]، مع استثناء التوماويين وبعض الواقعيين الجدد الإنجليز.

ويذهب عديدمن الفلاسفة الجدد إلى أبعد من هذا في قولهم بالاتجاه الفعلي، ويرفضون أي صورة نموذجية خالدة. وهو حال فلاسفة المادة وفلاسفة الحياة وكثير من المثاليين وكل الفلاسفة الوجوديين. ولكن هذا الاتجاه تحاربه سائر المدارس الأخرى محاربة شديدة، وخاصة المدرسة الكانتية الجديدة والمدرسة الفينومينولوجية والمدرسة الميتافيزيقية.

و ـ الاتجاه الشخصاني:

يتجه اهتمام معظم الفلاسفة الحاليين إلى الشخص الإنساني. وباستثناء فلاسفة المادة، فإن كل مفكري العصر الجديد يأخذون صراحة بموقف روحي إلى درجة أو أخرى، ويؤكدون على الأهمية الخاصة بكرامة الشخص الإنساني. ويعلن الفلاسفة الوجوديون عن هذا الاتجاه الشخصاني في صورة شديدة القوة، ولكن كثيرا من الفينومينولوجيا ومن الميتافيزيقيين يدافعون عنه دفاعا حارا. وربما كان هنا محل السمة المميزة حقا للفلسفة الغربية في القرن العشرين وبها تعارض كل ماضي الفلسفة

---

(١١٨) قارن فيما سبق (٨٨).

(١١٩) جمع جوهر Substance، والجوهر هو ما يقوم بذاته.

الأوربية: فهي فلسفة تتميز بقربها الشديد من الوجود الفعلي الواقعي للإنسان أكثر من كل الفلسفات التي سبقتها.

خامسا: خصائص خارجية:

إلى جانب هذه الخصائص الداخلية والمباطنة لذات المذاهب، توجد خصائص خارجية عدة تميز الفلسفة الغربية الحالية. فهذه الفلسفة شديدة التخصص، خصبة الإنتاج إلى درجة عظيمة، ومدارسها المختلفة على علاقات وثيقة فيما بينها، كما كان الحال في الأزمة القديمة.

أ ـ التخصص:

لا يوجد اليوم بين الفلاسفة من نستطيع أن نقارن بساطة إنتاجه مع إنتاج أفلاطون أو ديكارت. فكل المدارس (مع استثناء المادية الجدلية وكذلك، من وجهة نظر معينة، البراجماتية) تهيأ لعملها أدوات عقلية متخصصة تحتوي على مصطلح تجريدي غني تختص به، وهي تقيم مذاهبها بالتعامل مع مفاهيم معقدة ودقيقة. وهذا الأمر أوضح مايكون عند الفلاسفة الوجوديين وعند الوضعيين الجدد، فهو إذن مميز لأكثر المذاهب حداثة.

ولكن يمكن أن نقول نفس الشيء عن المثاليين والفينومينولوجيين والميتافيزيقيين. ويصل الأمر إلى درجة أن بعض القضايا الفلسفية تتشابه كثيرا في هيئتها الخارجية مع المؤلفات التخصصية الدقيقة لأرسطو مثلا، أو مع دقائق البراهين التي قدمتها الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط في القرن الخامس عشر للميلاد.[١٢٠]

ب ـ خصوبة الإنتاج:

ينتج الفلاسفة في هذا العصر إنتاجا وفيرا. وللتمثيل على ذلك، فإننا نجد أن في ايطاليا وحدها كان عدد المجلات الفلسفية المتخصصة لا يقل عن الثلاثين في عام ١٩٤٦م، كما أن حركة فلسفية واحدة تمتد عبر دول عديدة، وهي الحركة التوماوية،

---

(١٢٠) انظر العرض الخاص بهسرل في الفصل الرابع عشر.

تمتلك حوالي عشرين مجلة متخصصة . ونُحصي قائمة الكتب الفلسفية، وهي قائمة غير كاملة، والتي أصدرها المعهد الدولي للفلسفة، أكثر من سبعة عشر ألفا من المنشورات في نصف العام الأول من ١٩٣٨م.

وإلى جانب هذه الكتلة الكمية، يجب أن نشير إلى تعدد المشكلات التي تناولها الفلاسفة بالبحث وإلى ظهور عدد عظيم من المؤلفات الهامة بالفعل.

ولا شك أنه من العسير أن نغربل ما سيبقى من هذه المؤلفات في ذاكرة المستقبل وما سوف تذروه الرياح، ولكن الذي لا شك فيه، وإلا كانت كل الدلائل فاسدة معا، أن عددا كبيرا من فلاسفة القرن العشرين في الفكر الغربي سوف يترك آثارا دائمة في تاريخ الفكر الفلسفي. ولن يكون من المغالاة، أو يكاد، أن نضع هذه الفترة بين أخصب فترات الإنتاج في التاريخ الفلسفي.

جـ - العلاقات المتبادلة بين المدارس:

من العلامات المميزة للفلسفة الحالية في أوربا كثافة الاتصالات بين الفلاسفة من شتى الاتجاهات ومتعارضها، وكذلك تنظيم العلاقات الفلسفية بين البلاد. فقد شهدت بداية القرن العشرين ظهور عدد من المؤتمرات الفلسفية الدولية جمعت عددا متزايدا من الفلاسفة.

وإلى جانب المؤتمرات العامة، نذكر اللقاءات الدولية ذات الموضوعات المتخصصة والتي تتناول مذهبا بعينه أو موضوعا من موضوعات البحث، وكذلك تأسيس مجلات للمذاهب التي تتواجد في أكثر من بلد (المدرسة المثالية، والتوماوية، والوضعية الجديدة. . . . الخ)، ومجلات أخرى من نفس النوع، وبلغات متعددة. وهكذا سقطت الحواجز الأممية والحدود المذهبية، والنتيجة هي تداخل متبادل بين الحركات الفلسفية، قلما شهد التاريخ الفلسفي مثيلا له.

ونلاحظ نفس هذه الظاهرة منذ البداية، أي منذ حركات تكون المدارس الحالية. وهكذا، مثلا، فإن المدرسة الواقعية الجديدة الإنجليزية هي نتاج في نفس الوقت لنظرية الموضوع (التي تتقارب مع الفينومينولوجيا) ولبعض الأفكار التجريبية

ولدراسة الميتافيـزيقا (دراسة ليبنتز التي قام بها رسل) . وقد ظهـرت المدرسة الوضعية الجديدة نتيجـة للعلاقة الوثيقـة بين حركة نقد العلم والتجـريبية التقليدية والـواقعية الجديـدة الإنجليـزيـة، بل وتظهـر فيهـا تـأثيرات من هسرل نفسـه، وهـو مـؤسس الفينومينولوجيا. وهذه المدرسة الأخيرة ذات إشعاع كبير على الفلسفة الوجودية وعلى جـانب من الميتـافيـزيقـا. كـذلك فإن المثـاليـة لا تخلـو من الاعتماد على منـافسهـا التقليدي، أي الوضعية. وربما كان أدل شيء على السمـة التي نتناولها هنا هو تكون الفلسفة الوجـودية، وهي التي تحتوي على عناصر وضعيـة ومثالية وفينومينـولوجية، وفي نفس الوقت فـإن جذورها تمتـد، بشكل رئيسي، إلى مبادىء فلسفـة الحياة، مع استقبال بعض الحصة من أفكار الاتجاه الميتافيزيقي.



الباب الثانى
الفلسفة المادية



نجمع تحت هـذه التسمية العـامة عـدة مذاهب فلسفيـة من اتجاهات مختلفـة: فلسفة بـرتراند رسل والـوضعية الجديدة والمادية الجدلية. وإذا لم يكن لهذه المذاهب ثقل كبير فلسفيـا، وذلك إذا أخـذنا الفلسفـة بمعنـاهـا الدقيق، إلا أنها تـؤثـر على الجمهور الـواسع تأثيرا يفوق تأثير كل التيارات الفلسفية في القـرن العشرين الميلادى في الغرب.

ويسهل أن نـدرك علة نجـاح هـذه المذاهب نجـاحا عظيما: ذلك أنها تعيـد إلى الحياة أفكـارا كانت ذات مغـزى فلسفى بذاتها منـذ مائة عـام مضت، أى فى خلال القـرن التاسع عشر الميـلادى، والجمهور الـواسع يتأخر دائما فى مفـاهيمه الفلسفيـة حوالى مائة عام على تطور الفلسفة الاحترافية (الأكاديمية).

كل المفكـرين الذين ينتمـون إلى هذه المجمـوعة طبيعيـون، وهم أيضا علميـون بدرجة تزيـد أو تقل، بعبارة أخرى، هم عقلانيون صراحة ويميلـون ناحية المذهب المادى.

أ ــ وهم طبيعيـون لأنهم لا يـرون فى الإنسان إلا جـزءاً من كلٍ، هـو الطبيعـة، وينكرون بصفة عامة أن يكون الإنسان كائنا مميزا على الكائنات الطبيعية الأخرى.

ب ــ وهم تجريبيـون، بسبب اعتقادهـم المطلق في السلطة العليـا التى تمتـاز بها العلوم الطبيعية. وعلى ذلك، فهم يرون أن الـواقع لا يمكن إداركه إلا بمناهج علوم الطبيعة، وما لا تدركه تلك المناهج لا يكـون إلا مشكلة زائفة، ولا يكون له بالنتيجة مغـزى أو أهمية. كـذلك فإنهم ينكرون أن تكـون التجـربة الأخـلاقية أو الجماليـة أو الدينية مصدرا للمعرفـة. ويقف برتراند رسل، مثله فى ذلك مثل الماديين الجدليين، موقفـا قويـا معارضا للـدين. أخيرا، فإن الفلسفة فى رأى مفكـرى هذه المجمـوعة، بإعتبارهم تجريبيين، تنحصر وحسب في تحليل مفـاهيم العلـم الطبيعى، أو فى إجراء تركيب عام لنتائج العلوم الطبيعية، وفيما عدا هذا وذاك فإنها بغير وظيفة.

جـــ ورغم أن معظـم المعلنين عن هذه المذاهب لا يمكن اعتبـارهم «مـاديين» خُلَّصاً، إلا أنهم جميعا يميلون ميلا واضحا إلى المادية. وقد يقال أن الوضعية الجديدة

هى أقل تلك المذاهب مـاديـة ، ومع ذلك فإنها لا تضع في اعتبـارهـا غير الظـواهـر المادية ، حيث يرون أن أية مناقشة حول أمور نفسية لا تكون بذات معنى .

د ــ أخيرا، فإن كل هـؤلاء المفكـرين عقليـون لا يسـاورهـم أدنى شك فى الاتجاه العقلاني ، بمعنى أنهم يعتقدون في قيمة المناهج العقلية والتحليلية .

ويلـزمنـا ، من أجل فهم الامتـداد التـاريخي لمذهبى رسل والـوضعيـة الجديـدة وصلتهما بمن قبلهما ، أن نقدم عرضا سريعا للـواقعية الجديدة الإنجليزية . والحق أنه كان ينبغى أن ندرس المدرسة الواقعية الجديدة فيما بعد ، وربما وضعناها في صلتها مع المدرسة الفينـومينولوجية ، حيث أنها كـانت إحدى الحركات التى حـددت اتجاهات الفلسفـة الجديـدة في القـرن العشرين الميـلادى والتى سـاهمت في تكـوين الاتجاه الميتافيزيقى ومنهج المنطق الرياضى الجديدين . لذلك يلزم أن نلاحظ أنه وإن كانت حركة الواقعية الجديدة على صلات متعددة مع الاتجاه الطبيعى العلمى ، إلا أنها ذات أهميـة أعم من هـذا بكثير، وأنها أدت ببعض المفكرين ، ومنهم وايتهـد ، إلى تقـديم تصور للعالم هو أفلاطونى فى جوهره .



الفصل الخامس

برتــراند رســـل

أولا: الواقعية الجديدة الإنجليزية

ظهـر فى إنجلترا، في النصف الثـانى مـن القـرن التـاسع عشر الميـلادى، تيـار واقعى، وإن كان ضعيفا. فلم يكن يكوّن مدرسة، ولم يكن باستطاعته أن يزدهر فى مـواجهة المذهب المثـالى، الـذى كان مسيطـرا فى ذلك العصر، ومن أعـلامه بـرادلى وبوزانكيت.

ولكن التيـار الواقعي وجـد مفكـرين ذوى قدر يـدافعـون عنه، منهم أَدَمْسـون (١٨٥٢ ـ ١٩٠٢م)، الذى انتقل في أخريات حياته، بعد أن كان من اتباع كانت، إلى نوع من الواقعيـة النقدية، وهكس (١٨٦٢ ـ ١٩٤١م) الـذى يقترب من مينونج وهسرل، حيث قدم نظرية في «القصدية»[١٢١]، وتوصل إلى موقف متوسط ما بين المثالية والواقعيـة، وتوماس كيز (١٨٤٤ ـ ١٩٢٥م)، الواقعـى النقدى، الذي كان يعتقد فى إمكان الانتقال من التصورات إلى الأشياء[١٢٢]، وهناك آخرون غيرهم.

وقد هيأ للحركـة الواقعية الجديدة جورج ادوارد مـور (ولد ١٨٧٣م)، الذى نشر فى عـام ١٩٠٣ مقالته الشهيرة «تفنيد المثالية»، وإن تأثيره على الفلسفة الانجليزية في

---

(١٢١) يقصد بها أن كل فكـرة تتصل بشىء وتتجه إليـه، فهناك إذن شىء فى مقـابل الفكرة، ويقع هذا الشىء خارج الفكـرة، أى خارج الذات المفكرة ومستقلا عنهـا. هذا الشىء عند هسرل هو «الماهية».

(١٢٢) الأشياء، أى ما هـو خارج التصورات أيا كان نحـو وجوده، فعليا واقعيا، أم عقليـا مثاليا.

القرن العشرين ليبلغ حـدا من الأهمية يجعل من الممكن أن نقارنـه مع تأثير وليم جيمس أو برجسون.

وقد ظهرت الواقعية الجديدة بوضوح، في الجيل الأول من فلاسفتها، مع مورجان (١٨٥٢ ـ ١٩٣٦م). ووايتهـد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧م). ونـان (ولد ١٨٧٠م). ورسل (ولد ١٨٧٢م). وصامول الكسانـدر (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م). وبرود (ولد ١٨٨٧م). وجون ليرد (ولـد ١٨٨٧م).، وفي الجيل الثانـى تظهر أسماء جـود (ولد ١٨٩١م). وبرايس (ولد ١٨٩٩م). ورايل (ولد ١٩٠٠م)، ويُوونج (ولد ١٩٠٠م)، وإن يكن كل من مورجـان وهوايتهد وليرد قد تحول إلى الميتـافيزيقا، لذلك فسـوف ندرسهم فى فصل آخر.

وأهم الآخرين هـو برترانـد رسل، سواء من حيث خصوبـة الإنتاج أو من حيث تأثيره. لذلك، فبعد عـرض سريع مختصر للمبادىء العامة للواقعيـة الجديدة، فإننا نخصص الجزء الرئيسى هنا لعرض نظريات رسل.

ثانيا: المبادى العامة للواقعية الجديدة:

كما يدل اسم المذهب، فإن الواقعيين الجدد الإنجليـز يعارضون المثاليـة ويقولون بالواقعية، وهى بصفة عامة واقعية مبـاشرة. ذلك أنهم يقولون إن باستطاعة الإنسان أن يدرك مباشرةً الواقع المستقل عن الذوات والخارج عنها، وليس التصورات النفسية وحسب.

وهناك، غير هذا، سمات أخرى مشتركة بين الواقعيين الجدد. فهم جميعا، أولاً، تجريبيـون خُلَّص. فـلا شك أى شك، عندهـم، فى أن معرفتنـا كلهـا إنما تأتى من التجربة، ويرى معظمهم أن التجربة حسية لا غير. ومن الواضح أن هذا الموقف قد حدده التراث التجريبـى الإنجليزى ابتداء من لوك إلى بـاركلى إلى هيوم، وربما حدده على الأخص مذهب ريد[١٢٣].

---

(١٢٣) Reid، فيلسوف اسكتلندى (١٧١٠ ـ ١٧٩٦م).

كذلك، فإن الواقعيين الجدد يتجهون بصفة عامة ناحية علوم الطبيعة، ويرى معظمهم أن المنهج العلمى منهج فلسفى حقيقى. وهم يهتمون على الأخص بالفيزياء والرياضيات.

كذلك تسود عندهم الاهتمامات النظرية، فإذا كان حقا أن مور قد كرس كتابا للأخلاق[124]، وأن وايتهد اشتغل حينا، مثله فى ذلك مثل رسل، بالأمور الاخلاقية والدينية، إلا أن الواقعيين الجدد لا يهتمون في حقيقة الأمر بالمشكلات النظرية الخالصة، أى بالمنطق وبنظرية المعرفة، بالفيزياء أو بعلم الحياة.

ولكن السمة الأدل على الواقعيين الجدد هى أنهم يحصرون أنفسهم في تناول المشكلات المخصوصة، وهم يبدون للناظر خصوما للنظم الفلسفية، وينتقدون نقدا عاتيا، وكثيرا ما كان نقدا غير محق كذلك، كل التراث الفلسفي السابق فى الفكر الغربى.

وإذا كان بعض منهم قد ارتفع من بعد ذلك إلى التأمل المنظم، أى إلى بناء نظام فلسفى، إلا أنهم استخدموا مع ذلك دائما أو يكاد «المنهج المجهرى» (الميكروسكوبى)[125]، ومالوا إلى التحليل وإلى تفكيك كل المشكلات إلى أجزائها. وأكبر مثال على هذه الاتجاهات كلها هو «برود»، ولكنهم جميعا ينحون نفس المنحى، وبإصرار عجيب عند الأغلب. إن المدرسة الواقعية الجديدة هى المدرسة التحليلية.

ثالثا: برتراند رسل: الشخص والتطور:

ولد برتراند رسل فى عام ١٨٧٢م. لعائلة ارستقراطية إنجليزية، وهو، من غير مناقض، أحد أكثر الفلاسفة الغربيين الذى يقرأله الناس ويعلق على أعماله المفكرون، في الفترة الممتدة ما بين الحربين العالميتين الكبيرتين (١٩١٩ - ١٩٣٩م).

---

(١٢٤) عنوانه «مبادىء الأخلاق».

(١٢٥) أى المنهج الذى يهتم بالجزئيات الصغيرة أو بأجزاء الكل، في مقابل المنهج «الماكروسكوبى» الذى يهتم بالكل قبل الأجزاء، وبالكبير لا الدقيق.

وقد أظهر نشاطا تأليفيا لا يكاد يكون لـه مثيل في خصوبته، فمنذ أول كتبه، الذى ظهر فى ١٨٩٦م. أخرج كتابا كل عام على التقريب وذلك حتى عام ١٩٥٠م. [١٢٦]، وكثيرا ما أخرج كتابين فى العام، هذا إلى جانب عشرات من المقالات ظهرت فى مجلات أكثر ما تكون تنوعا. وهذا المجموع الهائل من الكتابات يناظر التنوع الكبير للمشكلات التى اهتم بها رسل. فليس هناك ميدان من ميادين الفلسفة لم يبحث فيه، كما أنه اهتم فوق هذا كثيرا بمشكلات أخرى، ومنها مثلا مشكلة رفض الحرب، وهو ما أدى به إلى أن يحكم عليه بالسجن فى بلده خلال الحرب العالمية الأولى.

وقد لقيت مؤلفاته إقبالا منقطع النظير، وعلى سبيل المقارنة فإن أيا من كتب وايتهد أو ألكساندر أو برود لم تكن قد ترجمت إلى الألمانية حتى قيام الحرب الثانية، هذا بينما كان سبعة عشر كتابا من كتب رسل قد ترجمت إليها حتى ١٩٣٥م.

ويمتاز أسلوب رسل بأنه عظيم الوضوح وبالغ «العلمية»، وهو فى نظر المفكرين والبيئات التى ظلت أمينة على المثال الوضعى للقرن التاسع عشر الميلادى، الفيلسوف على الحقيقة. وهو يظهر وكأنه صورة حديثة من فولتير[١٢٧]، بسبب يساريته فى السياسة وميوله ضد الدين مقرونا هذا كله بلغة عظيمة الجلاء، وإن يكن حجمه أقل بكثير من حجم فولتير التاريخى.

ومع ذلك، فإن رسل يتميز على أقرانه من الكتاب الشعبيين من هذا النوع، من مثل هِكّل[١٢٨]، أو حتى فولتير نفسه، من حيث أنه لم يؤثر على الجماهير وحسب، وإنما هو قد أثر تأثيرا حاسما على الفلسفة الأوربية في القرن العشرين الميلادى عن طريق إنتاجه الفلسفى بالمعنى الدقيق، ومن قبل أن يوضع هذا الإنتاج فى شكل ميسر لفهم الجماهير.

---

(١٢٦) السنة التى يتوقف عندها متابعة المؤلف، ولكن رسل استمر منتجا ونشطا حتى وفاته (١٩٧٠م).

(١٢٧) أديب وكاتب فرنسى لاذع القول صريح ناقد، هاجم نظم عصره وأفكاره، دينية كانت أم سياسية وعقلية (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م).

(١٢٨) فيلسوف ألمانى وعالم اهتم بفكرة التطور وطبقها على الفلسفة والدين (١٨٣٤ ـ ١٩١٩م).

ويتكون مذهب رسل من قسمين مختلفين فيما بينهما غاية الاختلاف: قسم منهما يتكون من منطقة ومن فلسفة الرياضيات، والآخر يحوى كل نظرياته الأخرى. ومن الناحية العلمية الصرفة، فإن القسم الأول هو الأهم بكثير، وعلى أية حال فإن رسل قد احتفظ بموقفه في هذا القسم لم يغيره منذ أن قال به في عام ١٩٠٣م. ولا تسمح لنا حدود هذا الكتاب إلا بتلخيص الآراء الفلسفية العامة لرسل. .

ويمكن أيضا أن نميز بين مرحلتين في تطور فكر برتراند رسل. ففى البداية كان فكره يعمل تحت لواء الرياضيات، التى رأى فيها المثل الأعلى للفلسفة، وتكلم عنها في حماس أحد اتباع أفلاطون[١٢٩]، وبصفة عامة فإنه كان في هذه المرحلة الأولى أفلاطونيا مخلصا. ذلك أنه كان واضحا، في رأيه، أنه يوجد، خارج نطاق الواقع التجريبى، كليات أو مفاهيم كلية ندركها إدراكا مباشرا، ولها وجودها في ذاتها، وأنها مستقلة عن الأشياء وعن العقل. وكان رسل يرى الفلسفة علما استنباطيا، ومستقلا إلى حد ما عن التجربة المحسوسة. وينتمى إلى هذه المرحلة كتاب «مبادىء الرياضيات» («برنكيبيا ما تماتيكا»)، وهو واحد من أهم كتب الفكر الأوربى فى القرن العشرين الميلادى.

أما بعد ذلك، فإن رسل أخذ يغير من موقفه شيئا فشيئا. وعلى حين كان زميله فى تأليف «البرنكيبيا»، وايتهد، يتعمق خطوةً على طريق الميتافيزيقا، فإن رسل كان يحث السير على طريق الوضعية. فها هو يرى أن مشكلة الكليات مشكلة بغير أساس، وأن كل ميتافيزيقا فارغة من المعنى، وأن الفلسفة ليست استنباطية بل هي تجريبية، متابعا فى هذا روح التراث الإنجليزى. كذلك لم يعد يرى جمالا أفلاطونيا في الرياضيات، فما هى إلا مجرد أداة عملية للعلم تيسر له عمله.

وفى منتصف القرن العشرين، فان رسل يظهر على صورة نصير العلم على الطريقة التقليدية، فهو يرى أنه لا معرفة إلا بطريق مناهج العلوم الطبيعية، وهو يعتقد فى إمكان وصول الإنسان إلى الكمال عن طريق الفنون الصناعية

(١٢٩) ربما يقصد المؤلف «اسبوسيدوس» خليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية.

(التكنولـوجيا)، ويتحدث حـديث المتحمس عن التقدم. ويقترب مذهبـة الواقعي كثيرا من مذهب هيوم، كما يشبـه هيوم في سيطرة روح شكية شـاملة أو تكاد على كل خطوات فكره.

ولنشر أيضا إلى أن رسل، رغم كثرة كتاباته فى أكثر الموضوعات تنوعا ورغم عظيم ذكـائه، لم يستطع مع ذلك بنـاء نظـام فلسفى، كما لم يستطع تفـادى عـدد من التنـاقضات وقع فيهـا. وبصفـة عامـة فإن مـواقفـه العقلية متغيرة، وهي في تطـور دائب.

رابعا: تصوره عن الفلسفة:

إن مفهوم الفلسفة، الذي يدافع عنه رسل فى منتصف القرن العشرين، يدل على موقف مجمل المدرسة الـواقعية الجديدة من الموضوع، وهـو في هذا المجال واقع تحت تأثير مور زميله الفيلسوف الإنجليزي.

فهو يرى أن على الفلسفـة أن تكون علمية في جوهـرها، فهى ينبغي أن تستخرج أحكامها من علوم الطبيعة، وليس من الـدين أو من الاخلاق، كما يتوجب أن يكون المثل الأعلى للفلسفـة علميـا، وفي الأخير فإن ميـدان نشـاط الفلسفـة يقتصر على المشكلات التى لم يتوصل العلم بعد إلى دراستها دراسة علمية، فهى تقوم بدور فاتح الطريق أمام العلم. وعلى هـذا، فينبغى أن تُنزع من الفلسفة كل نزعـة «رومانتيكية» وكل نزعة «تصوفيـة» انتزاعا كاملا. فليست الفلسفة مستـودعا «الدواء بطولى يخفف من الآلام العقلية»، إنما الواجب هـو أن يتعمق الفيلسوف، في هدوء وصبر، فى سبر أغوار كل مشكلة بتفاصيلها.

ولم يعتقد رسل، منذ البداية، أن بإمكان الفلسفة أن تقدم إجابات مؤكدة كثيرة، وحيث أن وظيفتها هى أن تفتح مجالات أمام العلم، فإن عليها أن تثير المشكلات لا أن تجد حلا لها. إن المهمة الرئيسية للفلسفـة مهمة نقدية. فينبغى على الفيلسوف أن يوضح المفاهيم والقضـايا والبراهين العلمية، وذلك بطريق وضعهـا جميعا تحت مجهر التحليل المنطقى المفصل.

ومن مـزايا هـذه الطـريقة فى التنـاول أنها تنبـه العقل، ولها من القيمـة ما يفـوق الإجابـات الفلسفية التى تحمل الشك بين طيـاتها إلى الأبد. وقـد تحول رسل من بعد ذلك إلى موقف اللاأدريـة المتعقلة، إقتناعا منه بأن العلم الطبيعى وحـده هو القادر على تقديم معلـومات عن الواقع، وأن ذلك العلم من ناحيتـه لا يستطيع أن يتجاوز حـد الإحتمال. ومن هذه الـوجهة للنظـر، فإن رسل يستمر على طـريق نفس التراث التجـريبى والوضعى الإنجليـزى، وخـاصة على نحـو ما شكلـه عليـه هيوم وجـون استيوارت مل.

خامسا: التعددية والواقعية:

من المحـاور الرئيسيـة فى فلسفة رسـل، وعند مـور وعند أغلب الـواقعيين الجدد الإنجليز، نقد المذهب الذى أعلنته فلسفة برادلى فى العلاقات الداخلية(١٣٠).

فيرى رسل أنه لا توجـد علاقات داخلية، لأن العلاقات القائمـة هى علاقات خارجية، ومضافـة إلى ماهيات الأشياء الموجودة بالفعـل، كما أن ماهيات الأشياء لا تتوقف بالمرة على هذه العلاقات. وبهذا الموقف يرفض رسل الأساس الذى يقوم عليه مـذهب برادلى. وهـو يـرفض أيضـا النتيجتين الرئيسيتين اللتين تتفـرعـان عن ذلك المذهب، لأنه يـدافع عن موقف التعدديـة من جهة، كما يأخذ بالتمييـز بين الذات والموضوع.

والقول بالتعددية هو من أكبر ما يميز هذا التيار الفلسفى، ومن يقول بالتعددية يقول بأن العالم يتكون من ذرات (ربما كانت لانهائيـة في عددها) مستقلة عن بعضها البعض وتربط فيما بينها علاقات خارجية.

وفي وقت لاحق غير رسل من موقفـه التعددى وقال بما سماه «الذريـة المنطقية»، وهي نظـرية تقـول إن العالم يتألف مـن معطيات حسيـة ترتبط فيما بينهـا بعلاقـات منطقية خالصة. ومن ناحية أخرى فـان رسل يبتعد تماما عن المثالية الهيجلية ويدافع

(١٣٠) راجع فيما سبق، الفصل الثالث، «ثالثاً».

عن الواقعية المباشرة، وقد أدت به إلى هذه المواقف دراساته عن ليبنتز[١٣١] وبحوثه في الرياضيات.

وقد أدى تطبيق الموقف التعددى على نظرية المعرفة إلى نتائج هامة. فقد قام مور ورسل، إلى جانب رفضهما المثالية بوسيلة نظريتهما في العلاقات الخارجية، قاما بالهجوم على المثالية الذاتية التى انتهى إليها مذهب جورج باركلى[١٣٢] وأتباعه.

ويقول هذا المذهب الأخير إننا لا نستطيع أن نعرف شيئا غير محتويات وعينا، أى الأفكار، أما العالم المستقل عن الذوات فإنه بعيد عن أن تناله أو تصل إليه معرفتنا. ويتهم الواقعيون الجدد هذه النظرية بالوقوع فى غلط منطقى ساذج: ذلك أن باركلى يخلط فيما هو واضح بين معنين لكلمة «فكرة»، التى يمكن أن تدل على فعل المعرفة النفسى كما يمكن أن تدل على موضوع المعرفة أو «المعروف»، ومن الظاهر أنه لا حاجة لأن يكون المعروف قائما دائما في الوعى، لأنه يوجد خارج الوعى ومستقلا عن الذات العارفة. وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه الواقعية المباشرة.

ومع ذلك فإن رسل يرى أن المادة، رغم وجودها الحقيقى الواقعى، ليست موضوعا مباشرا للمعرفة، فنحن لا نعرف إلا شيئا واحدا، هو معطيات الحواس، وهو رأى رسل ومور معا. ولنأخذ مثلا لون المائدة، وصلابتها، والصوت الذى يخرج عنها حينما نضرب عليها، كل هذه وقائع، ولكنها ليست من خواص المائدة. والدليل على ذلك هو أن أشخاصا مختلفين تتكون لديهم، عن نفس الشىء، معطيات حسية مختلفة. إن المكان الذى تتواجد فيه هذه المعطيات يختلف حسب عضو الإحساس، ومن باب أولى، حسب الشخص المدرك. والإفتراض القائل بأن هناك فى أساس المعطيات الحسية موضوعا أو كيانا موضوعيا هو افتراض يدلل عليه الاستقراء التجريبى، ولا يمكن أن نأتى عليه ببرهان مباشر[١٣٣].

---

(١٣١) كتب رسل كتاب عن فلسفة ليبنتز اكتشف فيه أشياء جديدة عن ذلك الفيلسوف (صدر عام ١٩٠٠م).

(١٣٢) الذى قال بأن الوجود هو الإدراك، وما لا يدرك غير موجود.

(١٣٣) لأننا لو أتينا عليه ببرهان مباشر لكان معنى هذا أننا نستطيع الوصول مباشرة إلى الموضوع، وهو ما لا تقول به النظرية.

وكان رسل، في البداية، يرى أن القول بوجود موضوع المعرفة وجودا موضوعيا هو أسلم طريق لتفسير المعطيات الحسية، ولكنه غير من رأيه فيما بعد، وتحول إلى نظريته «الذرية»، والتى تقول بأن العالم يتكون، ليس من موضوعات أو أشياء، بل من معطيات حسية تترابط فيما بينها منطقيا.

ويجب أن نلاحظ أن تلك النظرية لا تنطبق تمام الانطباق مع النظرية الظاهرية(١٣٤) التقليدية، لأن معطيات الحواس في رأى رسل هى وقائع غير نفسية ومستقلة عن أى ذات (حتى ولو كانت ذاتا ترنسندنتالية أو مطلقة) (١٣٥). فهذه المعطيات عنده هى التى تكون العالم الواقعى، ولكنها ليست جواهر(١٣٦). وهذا الموقف يتوافق مع موقف ديفد هيوم.

كذلك كان رسل، فى مرحلته الأولى، يعترف أيضا بأن هناك، إلى جوار إدراك معطيات الحواس، تقوم المعرفة المباشرة بالكليات أو المعانى الكلية. وعلى سبيل المثال، فإن المرء لا يعرف لندن وادنبره عاصمة اسكتلنده وحسب، ولكنه يعرف أيضا العلاقة (الخارجية فى رأى رسل) بين هاتين المدينتين، ولكن هذه العلاقة لا هى نفسية ولا هى ذاتية (لأنها لا تتوقف على المعرفة)، ولا هى واقعة طبيعية (لأن الواقع الطبيعى لا يتكون إلا من معطيات حسية وحسب)، وإنما هى نوع من «المثال» الافلاطونى الذى يقوم في ذاته وعلى نحو وجوده الخاص به.

وقد طور رسل هذه النظرية مدافعا عن الموقف الأفلاطوني التقليدى، ولكنه عاد من بعد ليعلن أن المسألة كلها شائكة، إلى درجة أنه لا يمكن أن يوضع فيها رأى نهائى يحسمها، وأخذ يقترب من المذهب الوضعى.

سادسا: علم النفس:

منذ البداية تشكك رسل في أن تكون هناك معرفة مباشرة للأنا، ومال إلى تصور

(١٣٤) وهى التى تقول أن الموجود هو الظواهر وحسب، ولا شيء وراءه.
(١٣٥) الذات الترانسندنتالية مثلما الحال عند كانت، والمطلقة مثلما الحال عند هيجل.
(١٣٦) راجع فيما سبق هامش (١١٩).

مماثل للتصور الذى انتهى إليه هيوم، الـذى كان يرى أن النفس البشريـة ما هي إلا حـزمة من الأفكـار، ثـم أعلن صراحة أنـه يـوافق على هذا التصـور في كتابـه «تحليل العقل»[١٣٧]، وطوره تطويرا جديدا.

وهذا التصور يقف موقفا محايدا بين المادية والروحانية، وينحصر في القول بأنه لا يوجـد شيء اسمه المادة ولا شيء اسمه العقل، وإنما الموجود وحسب هـو المعطيات الحسيـة، وهـذه المعطيـات تتجمـع على هـذا النحـو أو على ذاك، أى على أشكـال مختلفـة، وتحكمها قـوانين مختلفـة. وهكذا، فـإن المعطيات الحسيـة للمـوضوعـات المختلفة (وليكن مثلا المعطيات الحسية للنجوم) إذا أخذناها من وجهة نظر واحدة، فإنها تكـوّن العقل، أمـا المعطيـات الحسية عنـد الملاحظين المختلفين (وليكن مثـلا الجوانب المختلفة من نفس النجم السمائى) فإنها تكون ما يسمى بالمادة.

ومن جهة أخـرى، فإن القوانين التي تحكم مـا هو طبيعي وما هـو نفسى قوانين مختلفة. أما النفسى فيحكمه قانـون «الحتمية التذكرية»[١٣٨]، وهو متفـرع على كل احتمال من حتمية الجهـاز العصبى. وما يميز مـا هو نفسى أيضا هو ذاتيتـه، وهذه الذاتيـة تعنى ماديا تجمع معطيـات الحواس وتركزها في مكـان واحد (هو الـدماغ). وعلى العكس، فإن رسل يرى أنه لا يمكن تعريـف الظواهر النفسية، من حيث هى نفسية، بأنها ظواهر موعى بها أو قائمة فى الوعى، لأنها ليست جميعا كذلك[١٣٩]، ولا بوصفها عن طريق مفاهيم مثل العادة أو الـذاكرة أو الفكر، لأن هذه المفاهيم ما هى إلا منتجات «للحتمية التذكرية»[١٤٠].

ويعترف رسل بأنه يميل ميلا قويـا ناحية المذهب المادى فى علم النفس، وإن لم يكن يأخذ به كل الأخـذ، نظرا لما توصل إليه العلم مؤخرا، وبسبب مـذاهبه الخاصة به هو (أى رسل). ولكنه مقتنع على أى حال بأن الظواهر النفسية تعتمد أوثق اعتماد

---

(١٣٧) لهذا الكتاب ترجمة إلى العربية، مثل أهم كتب رسل.

(١٣٨) أى الحتمية الناتجة عن الذاكرة. يراجع هنا تحليلات هيوم فى هذا الصدد.

(١٣٩) لاحظ أن العصر هو عصر فرويد الذى نشر فكرة «اللاوعى».

(١٤٠) لأنه لا يمكن تفسير الشيء بمنتج عنه.

وأشده على الظـواهر الفيـزيولوجيـة ، وهو ينكـر بطبيعة الحال وجـود نفس على هيئة جوهر قائم بذاته .

ومع ذلك ، فإن الظواهر النفسيـة أكثر حقيقية عنده من المادة ، لأن المادة ، التي لا نتـوصل إليها مطلقـا بإدراك مباشر، إنما تتكـون عن طـريق إستنباط وعن طـريق تركيب معا(١٤١) .

سابعا : الأخلاق والدين :

ما الإنســان في رأى برترانـد رسل ، إلا جزء ضئيل من الطبيعة ، وأفكـاره تحددها العمليات التى تقوم بها الدماغ ، فهى إذن محكومة بقوانين الطبيعة . وأما العلم ، وهو المصدر الـوحيد لمعـرفتنا ، فإنـه لا يقدم أى تأييـد للاعتقـاد في الألوهيـة أو في خلود النفس . وعقيدة الخلود ، في رأى رسل ، عقيدة سخيفة وغير معقـولة ، لأنه لو كانت النفوس خالدة ، إذن لملأت كل المكان . والدين عند رسل يقوم على الخوف ، وبالتالى فهو شر، وهو، كما يقول رسل، «عدو للطيبة والذوق فى العالم الحديث»، وهو يوجد عند الأقوام التى لم تبلغ بعد نضجها .

ولكن إذا كان مكان الإنســان ، في نظام الوجود ، محصـورا في جزء بغير أهمية من الطبيعة ، فإن مكـانه فى نظام القيم ، الـذى يتعدى بكثير الطبيعة القائمـة ، هو على الضد أهـم بكثير. إن الإنسان قادر على تكـوين مثل أعلى للحياة . هـذا المثل الأعلى هـو، عند رسل ، المثل الأعلى «للحيـاة الطيبة» ، أى حيـاة يقودهـا الحب الوجـدانى وتسير فى طـريقها بقيـادة المعـرفة . وهـذا الأســاس وحده يكفى فى رأى رسل لقيـام الأخلاق ، وكل نظام للأخلاق النظرية هو بغير لازمة .

ولتأييـد هـذا الموقف يقـول رسل إن مـا علينا أن نضع أنفسنـا مـوضع أم مـرض طفلهـا : إنها تحتـــاج ، ليس إلى دعـاة إخـلاقيين ، بل إلى طبيـب قـادر. صحيح إن القواعد الأخلاقية العملية ضرورية للحيـاة ، ولكن معظم هذه القواعد تعتمد اليوم ،

---

(١٤١) وكلاهما يقوم به العقل ، أو أن كليهما يعتمد ، بلغة رسل ، على ظواهر نفسية .

فى قسمها الأعظم ، على أفكار خرافية ، كما نرى من القواعد التى تحكم أخلاق السلوك الجنسى ، ومنها قاعدة الزواج بزوجة واحدة ، ومنها طريقة معاملة المجرمين. وخاطىء أيضا المثل الأعلى الذي يضع مصلحة الفرد فوق كل مصلحة وهو المثل الأعلى الارستقراطى ، والذى يعارض المثل الأعلى الذى يضع مصلحة المجتمع فوق الفرد، وهو المثل الأعلى الديمقراطى .

أما غاية الحياة التى يسعى الإنسان وراءها ، فإنها ، عند رسل ، كما هى عند سابقيه من الفلاسفة الإنجليز، السعادة ، ويصل إليها الإنسان بمكافحة الخوف ، وبتأكيد الشجاعة عن طريق التربية ، وبإيصال البشر الى درجات متصلة من الكمال من كافة النواحى. إن الإنسان قادر على تحقيق تقدم ضخم ، على شريطه ألا يعوقه احترام للطبيعة يقوم على الخرافة ، لأن كل طبيعة ، ومنها طبيعة الإنسان ذاتها ، ينبغى أن تصير موضوعا للدراسة العلمية ، بهدف أن تنتج مزيدا من السعادة .



الفصل السادس

الـــوضعية الجـديـــدة[١٤٢]

أولا: أصولها وممثلوها الرئيسيون

المدرسة الوضعيـة الجديدة هي الوحيدة التى تمثل الاتجاه التجـريبى تمثيلا حقيقيا في القـرن العشرين الميلادي في الفكـر الغـربي. وتعود أصـولها إلى المذهب الـوضعي التقليـدي عند أوجست كـونت وعنـد جـون استيوارت مل، ومن قبلهما إلى المدرسـة التجريبية الانجليزية في القرن الثامن عشر الميلادي.

أما مصدرها المباشر فانه المدرسة التجـريبية النقدية الالمانية. وكان يوزف بتزولت (١٨٦٢ ـ ١٩٢٩م)، أحد تلامذة أفيناريوس، هو الذى نقل إلى هذه المدرسة رئاسة المجلة السنـوية للفلسفـة، والتى خرجت منهـا من بعد ذلـك مجلة «المعرفـة»، أهم صحيفة تعبر عن الوضعية الجديدة ما بين عامى ١٩٣٠ و١٩٣٨م.

ومن التيـارات الأخرى التى أثـرت بقوة على ظهـور الاتجاه الجديد، غير المدرسـة التجريبية النقـدية الألمانية، مدرسـة «نقد العلم» الفرنسية ونظـريات رسل، وكذلك تطـــورات المنطق الـريـــاضى وعلم الطبيعـــة في القـــرن العشرين الميـلادى (عنـــد آينشتين).

وقـد ظهرت المدرسـة من حلقـة بحث كان يقـوده مـورتز شليك، وخـرجت إلى الضوء فجـأة في عام ١٩٢٩م. تحت اسم «حلقة فيينـا» مع ظهور كتيـب لها يعرض

---

(١٤٢) أو «الوضعيـة المنطقية». انظـر عنها عـرضاً كتب الـدكتور زكى نجيـب محمود، ونقـداً كتاب «أسس الفلسفـة» للـدكتـور توفيـق الطويل، وكتـاب «مـا هـو علم المنطق» للـدكتـور يحيى هويدى.

برنامجها بعنوان: «النظرة العلمية إلى العالم. حلقة فيينا». ثم بدأت مجلة «المعرفة» فى الظهور في العام التالى، ١٩٣٠م، وحلت محلها عام ١٩٣٩م. «مجلة العلم الموحد». وقد تعاقبت مؤتمرات للمدرسة عقدت الواحد منها بعد الآخر فى براغ عام ١٩٢٩، وفي كونجزبرج[١٤٣] عام ١٩٣٠، وفي براغ من جديد عام ١٩٣٤، وفي باريس عام ١٩٣٥، وفي كوبنهاجن عام ١٩٣٦، وفي باريس مرة أخرى عام ١٩٣٧، ثم في كامبردج بانجلترا عام ١٩٣٨، ثم في كامبردج بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٣٩م.

وهذا وحده كاف للدلالة على ديناميكية المدرسة الجديدة وعلى طابعها العالمى بالفعل. وقد طارد الحكم النازى أهم ممثلى المدرسة، فهاجروا إلى إنجلترا وإلى أمريكا. وفي الولايات المتحدة أنشأوا «دائرة معارف العلم الموحد»، وكان تأثيرهم قويا، فى منتصف القرن العشرين الميلادي، في الولايات المتحدة مثل قوته فى انجلترا. وكانت قد ظهرت في انجلترا مجلة بعنوان «التحليل»، وذلك منذ ١٩٣٣م، وهى تعبر عن حلقة قريبة من أفكار الوضعيين الجدد. وقد ظهرت المدرسة في المؤتمر الدولي للفلسفة في براغ عام ١٩٣٤م باعتبارها واحدة من أقوى المدارس الفلسفية.

وهى إذا كانت قد تراجع نفوذها بعض الشيء منذ ذلك الوقت على أرض القارة الأوربية، إلا أنها احتفظت بتأثير قوى، وهى تعد فى منتصف القرن العشرين واحدة من أهم تيارات الفلسفة الجديدة.

والفلاسفة المهمون في هذه المدرسة ألمان كلهم أويكاد، وفي مقدمتهم كارناب (١٨٩١م) الذى درس الفلسفة في جامعات فينا وبراغ وشيكاجو على التوالي، وهو يظهر على هيئة المنظر المنطقي للمدرسة، بل ورئيسها بمعنى ما. ويبرز إلى جانبه هانز ريشنباخ (١٨٩١م)[١٤٤]، الذى كان استاذا في برلين وفي استامبول ثم أخيرا

(١٤٣) وهى مدينة الفيلسوف كانت بألمانيا.

(١٤٤) وله أكثر من كتاب مترجم إلى العربية.

في لوس انجلس بالولايات المتحدة، وقد شارك في تأسيس حلقة فيينا وساهم في تحرير مجلة «المعرفة»، ولكنه ابتعد من بعد ذلك عن الطريق الذى حددته المدرسة الوضعية الجديدة لنفسها. ومن ممثلى حلقة فيينا أيضا: شليك (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦م)، الذي عرف على الأخص بكتاباته عن الأخلاق، نويرات (١٨٨٢ ـ ١٩٤٥م)، وهو الذى كون فكرة العلم الموحد، وهانزهان (١٨٨٠ ـ ١٩٣٤م)، وعدد كبير من المناطقة الرياضيين قريب من المدرسة الوضعية الجديدة، ومنهم الفرد تارسكى وكارل بوبر.

وفيما يخص خارج ألمانيا، فإن هناك في انجلترا مجموعة مجلة «التحليل»، ومن أعضائها سوزان استبنج (توفيت عام ١٩٤٣م). ودنكان جونز وماس وجلبرت رايل، وهم يمثلون تيارات مختلفة بعض الشيء، ولكنها قريبة من الوضعية الجديدة، هذا إلى جانب الفرد آير الذى يعلن صراحة عن انتمائه لتلك المدرسة.

أما في فرنسا فلا نكاد نجد أى ممثل قوى للوضعية الجديدة، اللهم إلا لوى روجييه والجنرال فويلمان الذي حاول التعريف بحلقة فيينا في فرنسا. أخيرا فإن عددا كبيرا من الوضعيين الذين يعلنون عن صفتهم هذه بشكل أو بآخر، ومنهم مثلا جون وزدم، لهم علاقات مع تلك المدرسة.

ثانيا: الخصائص الرئيسية وتطور المدرسة:

يكون الوضعيون الجدد جماعة ذات خصائص متميزة: فلهم تصورات أساسية مشتركة، وهم يعالجون معا المشكلات بنفس المناهج.

وقد أبدوا منذ البداية نشاطا وحماسا منقطعى النظير، وكانوا مقتنعين أقوى اقتناع بالصواب المطلق لأفكارهم، حتى أن هانز رايشنباخ، وهو أحد رؤساء المدرسة القدامى، يلاحظ محقا أن موقفهم موقف دينى على الأصالة، بل هو كذلك موقف طائفي متعصب. ولكن ينبغى أن نضيف، من الناحية الأخرى، أن قلة من الفلاسفة من خارج الجماعة هم القادرون على الحكم على المذاهب الوضعية بالموضوعية الكاملة.

والحق أن هذه المذاهب تذهب في الثورية مبلغا كبيرا، إلى حد أنها تجبر المفكر إما على الانتماء المطلق لها أو على المعارضة الصريحة. وقد ساد في البداية، على الأخص، في حلقة فيينا، اتجاه تحزبي متحمس، بل وعدواني كذلك وساع إلى العراك.

ولكن يضاف مع ذلك إلى هذه السمة التحزبية موقف عقلاني وتحليلي ومنطقي قاطع وصارم، إلى حد أن كتابات الوضعيين الجدد تبدو وكأنها نوع من الفلسفة المدرسية الجديدة(١٤٥)، أو فلنقل، على الاقل، إن الفكر الأوربي لم يشهد، منذ العصور الوسطى مثل هذا الاحترام والتقديس للمنطق. كذلك فإن المدرسة الوضعية الحديثة تظهر على صورة المدرسة شديدة التعلق بالعلم، وهي سارت في هذا الطريق إلى أبعد بكثير مما سارت إليه الواقعية الجديدة أو المادية الجدلية. وترى المدرسة أن الفلسفة ما هي إلا تحليل للغة العلم، وأن منهج الفلسفة منهج علمي صارم.

ومع ذلك فقد تطورت المدرسة الوضعية الجديدة بعض الشيء. وكان أصحابها يعتقدون في البداية أن المنطق الجديد قد سلحهم بسلاح حاسم وناجز ضد كل المدارس الفلسفية الأخرى. ولكنهم لم يستطيعوا أن يتفادوا، من بعد ذلك، دراسة المشكلات الفلسفية التقليدية في نظرية المعرفة، ولم يعودوا يعتمدون على المنطق الجديد وحده، خاصة وأن هذا المنطق الرياضي الجديد استخدمته مدارس أخرى غيرهم. ثم ظهرت مرحلة تطور ثالثة تمثلت في كتابات هانز ريشنباج، وهي مرحلة تتميز بتسامح أكبر وبهبوط درجة الدجماطيقية عما كانت عليه الحال في بدايات حلقة فيينا.

ثالثا : لودفيج فتجنشتين :

تحتوى «الرسالة الفلسفية»(١٤٦) التى ألفها لودفيج فتجنشتين، وظهرت عام ١٩٢١م، على القضايا الرئيسية التى سوف تقدمها المدرسة الوضعية الحديثة من بعد، وكان فتجنشتين تلميذا وصديقا لبرتراند رسل، ثم درس الفلسفة في كمبردج

---

(١٤٥) راجع في خصائص الفلسفة المدرسية هامش ١٣، والمتن المقابل له.

(١٤٦) ترجمها إلى العربية الدكتور عزمى إسلام، وله أيضا كتاب بعنوان: «فتجنشتين». كما ظهرت له ترجمة لكتاب فتجنشتين: «محاولات فلسفية».

بانجلترا. وكتابه هذا عظيم الصعوبة، وهو مكون من فقرات قصيرة مرقمة، وفيه يبدأ المؤلف من مذهب الذرية المنطقية عند رسل، والذي يرى، كما مر بنا، أن العالم مكون من وقائع كل منها مستقلة كامل الاستقلال عن الوقائع الأخرى.

ويرى فتجنشتين أن معرفتنا هى نسخة من هذه الوقائع الفعلية، وأن الجمل العامة هى جميعا «دالات حقيقية» للجمل الجزئية، أى أنها تتكون ابتداء من هذه الجمل الجزئية عن طريق العلاقات المنطقية. ولنضرب مثلا، فإن الجملة «كل انسان فان» مساوية تماما للجملة «سقراط فان وأرسطو فان»، . . . . . الخ.

وعلى ذلك فإن طبيعة المنطق أنه تحصيل حاصل حيث أنه لا يقول شيئا عن الوقائع، ولأن الاحكام المنطقية فارغة من أى معنى ولا تستطيع أن تعرفنا أى معرفة عن عالم الواقع، إنما الذى يستطلع أحوال عالم الواقع هو العلوم الطبيعية. ونتيجة هذا كله أن الفلسفة لا يمكن أن تكون مذهبا يتكون من قضايا، وإنما هى لا تزيد عن أن تكون مجرد نشاط.

وقد قدم فتجنشتين كذلك، وبصفة خاصة، نظرية في اللغة. وتقول هذه النظرية أنه لا يمكن منطقيا أن نتحدث عن اللغة، وبالتالى فان التحليل المنطقى النحوى مستحيل. وحيث أن كل المشكلات الفلسفية تعود فى نهاية الأمر إلى هذا النوع من التحليل، فإنها جميعا، أى تلك المشكلات الفلسفية، لا تزيد عن أن تكون مشكلات فارغة من المعنى ولا حل لها، لأنه لا يمكن أن يكون لها حل.

ويختم فتجنشتين كتابه الغامض المشار إليه بالقول إن أفكاره فيه ذاتها ليس لها هي الأخرى أى معنى، وأنه «ينبغى أن نكتم ما لا نستطيع أن نتحدث عنه».

رابعا: المنطق والتجربة:

وقد اعتمد الوضعيون الجدد على أفكار فتجنشتين وبنوا على أساسها نظرية شديدة التخصص، يمكن أن نلخص قضاياها الرئيسية فيما يلي.

ليس هناك إلا مصدر واحد للمعرفة، ألا وهو الحواس، وهذه الحواس لا تدرك

إلا أحداثـا منعزلة ومادية. وهذه القضية هى بـالطبع القضية التجريبية التقليـدية. ولكن الـوضعيين الجدد انفصلوا عن طـريق التجريبيين والـوضعيين التقليديين حين قـاموا بتطـوير هـذه القضية. فمن المعـروف أن التجريبيين يقـولون إن المنطق نفسـه «بعدى»، أى تال على التجربة، وأنه ينحصر فى كـونه تعميما يعتمد على وقائع جزئية تمت ملاحظتها.

أما كانت الفيلسـوف الألماني، فكان يرى، على الضد، أن هنـاك قوانين «قبلية» (أى لم تستق من التجـربـة)، ولكنهـا مـع ذلك «تـركيبيـة»، أى أنها ليست تحصيل حاصل فى علاقة موضوعها بمحمولها.

وقد أخذ الوضعيون الجدد بمـوقف متوسط بين هذين الموقفين، فقد انتهوا إلى أن قـوانين المنطق «قبليـة»، وأنها مستقلـة عـن التجـربـة، ولكنهـا أيضـا مجرد تحصيل حاصل، أى أنها لا «تعنى» شيئا ولا «تدل» على شىء فى التجربة. فما قوانين المنطق إلا قواعد نحوية تنظم تنظيما ميسرا معطيات التجربة الحسية. فالمنطق، إذن، يتكون من قواعد تركيبية، أي تنظم تركيـب الكلام، وهي، أى هذه القواعد، تستخرج من مبـادىء اختبرت بطـريقـة تحكميـة[١٤٧]. وحين نضع مـبـادىء الاسـتنباط وقـواعده، فـان النتائج تلـزم بالضرورة، ولكن أسـاس كل منطق يبقى دائما أساسـا اتفاقيا محضا[١٤٨].

وعلى خلاف فتجنشتين، فإن المدرسـة الوضعية الجديدة تقول بأنـه يمكن لنا أن نتحدث عن اللغـة، وذلك على الأخص بوسيلة استخـدام لغة أخرى، تكـون «لغة اللغة» أو «اللغـة الثانيـة». وليست الفلسفة إلا هـذا التحليل للغـة باستخـدام لغة أخرى، فهى تضع نظـاما من العـلامات التى تدل بـدورها على مصطلحـات اللغة العلمية التى يستخدمها العلم، وتكون بهذا قادرة على تحليل قضايا العلوم الطبيعية. وبهذا تكون الفلسفة دراسة للتركيب المنطقى للجمل العلمية.

---

(١٤٧) أى كان يمكن اختيار غيرها وغيرها، فهى ليست ضرورية.
(١٤٨) أى يعتمد على الاتفاق والوضع وليس فيه أية ضرورة.

خامسا: معنى الجملة:

هذه النظرية تكملها نظرية أخرى اشتهرت بها المدرسة الوضعية الجديدة، هي نظرية «القابلية للتحقق». فهم يقولون بأن معنى القضية يقوم في منهج التحقق منها، أو في قول آخر، ولكنه يعود إلى نفس المعنى، «إن للجملة معنى فى ظرف وظرف واحد، هو أن يكون من الممكن التحقق منها». ذلك إن الوضعيين الجدد يرون أننا لا نعرف معنى جملة ما إلا حينما نعرف إن كانت صادقة أو خاطئة. ومعنى هذا أن طريقة التحقق من المعنى ينبغى أن تتوافر فى نفس الوقت مع المعنى، والعكس بالعكس (أى أنه لا طريقة للتحقق من المعنى إلا مع وجود المعنى)، وهو ما يعنى، حسب مبدأ ليبنتز الفيلسوف الألمانى في «اللاامتميزات»(١٤٩)، إن طريقة التحقق والمعنى هما واحد ونفس الشىء.

وهناك مبدأ آخر جوهرى لمذهب الوضعية المنطقية، وهو يزيد من صعوبة تقبل آرائها التى هى في ذاتها ثورية بما فيه الكفاية. ذلك أنهم يقولون بأن التحقق من المعنى ينبغى أن يكون دائما دائرا بين الذوات أو موضوعيا، أى أنه ينبغى أن يتم من حيث المبدأ بواسطة شخصين ملاحظين على الأقل. فإن لم يكن الأمر كذلك، فإن صدق الجملة لا يكون قد برهن عليه، ولا تكون الجملة عند ذلك علمية.

ولكن حيث إن كل تحقق موضوعي ينبغي أن يكون تحققا بالحواس، فإنه ينتج أنه لا يمكن التحقق إلا من الجمل التى تخص الأجسام وحركاتها، أما كل الجمل المتصلة بالأمور النفسية الداخلية أو جمل الفلسفة التقليدية(١٥٠) فإنها مما لا يمكن التحقق منه، أو بعبارة أخرى: إنها فارغة من المعنى. وبالتالى فإن اللغة الوحيدة التى يمكن أن تكون ذات معنى هى لغة علم الطبيعة، وينبغى توحيد كل العلوم تحت هذا اللواء (ومن هنا تأتى فكرة الوضعيين الجدد عن اللغة الموحدة أو«العلم الموحد»).

---

(١٤٩) Indiscernables . وملخص المبدأ «أن ليس فى الطبيعة شيئان متماثلان من كل الوجوه، وهذا من آثار عناية الله وسر ما فى الكون من تنوع هائل». («المعجم الفلسفى» لمجمع اللغة العربية، ص١٥٩ ـ ١٦٠).

(١٥٠) من مثل «الروح خالدة»، «الاله موجود»، «الحرية حقيقة».... الخ.

وهناك شرط آخـر ينبغى توافـره من أجل أن يكون للقضيـة المنطقية معنى: فهى ينبغي أن تكـون مبنية وفقا لقـواعد النحـو والتركيب اللغوي، فإن قلـت: «الحصان يأكل» فأنت تقول كلام ذا معنى، أما إن قلت: «يأكل يأكل» فهى جملة بغير معنى. ويقـول الـوضعيـون الجدد إن الفلسفـة التقليـديـة تخطىء، ليس فقط في حق مبـدأ الموضوعية، والذى سبق الحديث عنه، بل وكـذلك في حق قواعد التركيب اللغوى. وهكذا، مثـلا، فان التعبيرات التى يستخدمها الفـلاسفة الوجـوديون لا معنى لها، ونموذج هذه التعبيرات قـول هيدجر الفيلسوف الألمانى الوجـودى: «العدم يعدم»، لأن لكلمة «العدم» هنا شكل الفاعل، ولكن «العـدم» ليس فاعلا بالمعنى المنطقى، لأنه يدل على النفى ولا يمكنه مطلقا أن يقوم بدون الفاعل.

وانطـلاقا من هـذه المبـادىء، أقبل الوضعيـون الجدد، بكل حماس على فحص «المشكلات الزائفة» في الفلسفة[١٥١]. ويميز كارناب بين عدة وظائف للغة: فهى يمكنها أن «تـدل» على شيء أو معنى، كما يمكنها أن «تعبر» وحسب عن الـرغبات والعـواطف. وربما كانـت اصطلاحـات الفـلاسفة التقليـديين تعبر عن عـواطف، ولكنها فارغة من المعنى ولا تـدل على شىء فى رأى الوضعيين الجدد، الذين يرون أن مشكلات الفلسفـة التقليدية، من مثل مشكلـة الوجود الواقعى للكليـات ومشكلة وجود الاله، ما هي إلا مشكلات زائفة ومحاولة حلها هى محض مضيعة للوقت.

إن واجب الفلسفـة، عندهم، أن تحصر نفسها في تحليـل لغة العلم بـاستخدام المناهج المنطقيـة، وما عدا ذلك فهو «ميتـافيزيقا»، أى خارج عن ميـدان الطبيعة، فهو إذن فارغ من المعنى.

سادسا: الجمل الاساسية:

اجتهد الوضعيون الجدد فى اكتشاف أساس تجريبى خالص للعلم يكون مجردا من أى تكوين منطقى. وحيث أنهم يعتبرون العلم بنـاء من الجمل المرتبة ترتيبـا منطقيا، فقد رأوا أنه يمكن أن يبـدأ هذا البناء من عدد من القضايا الأسـاسية، والتى أسماها

(١٥١) راجع فى هذا المعنى «خرافة الميتافيزيقا» للدكتور زكى نجيب محمود.

رودلف كارناب «القضايا البروتوكولية» ، حيث أنها توجد فى أساس نظام العمل في المعمل أو المرصد العلمى . والصورة الخالصة للقضية الأساسية يمكن أن تكون على النحو التالى : (أ)لاحظ الظاهرة (ب) فى اللحظة (جـ) في المكان (د)» .

ولكن هذه النظرية اصطدمت بصعوبات كبيرة ومن أنواع شتى . فنلاحظ ، من ناحية ، أن قضية أساسية يمكن أن يشك فى صدقها ، كما يمكن أن تبرهن عليها قضية أساسية أخرى ، وهكذا ، مثلا ، فإنه يمكن أن يُشك في الصحة العقلية لعالم الفيزياء وتعرض على حكم الطبيب النفسى ليبرهن عليها ، وقد تمتد السلسلة إلى ما لا نهاية(١٥٢) . وقد انتجت هذه الصعوبات مناقشات طويلة بين أعضاء المدرسة ، وإن لم ينتهوا إلى نتائج حاسمة ، وهو أمر طبيعى ، لأن النتيجة المنطقية لهذه المشكلات هو الوقوع فى الشك المطلق(١٥٣) .

ومن ناحية أخرى ، فقد تساءل بعض النقاد ، وعن حق ، عن المقابل الدقيق للقضايا الأساسية ، ويجيب الوضعيون الجدد ، وهم المخلصون لأصلهم التجريبى النقدى ، إن الموضوع الوحيد للتجربة هو الاحساس ، وتكون النتيجة أنه ليس في مقدور الإنسان أن يخرج من جلده ليمسك بالواقع(١٥٤) . وهم يرون أن مشكلة الواقع والحقيقة مشكلة زائفة ، لأننا لا نلتقى إلا باحساساتنا ، أما وجود الأشياء الخارجية ، التى يُظن أنها مختلفة عن احساساتنا ، فإنه أمر لا يمكن أن يكون موضعا للتحقق(١٥٥) .

---

(١٥٢) لأن حُكمُه فى هذه الحالة سيكون قضية أساسية أخرى ، تعرض على آخر ليحكم عليها ، وهكذا . .

(١٥٣) لانعدام أساس أول يقينى متفق عليه .

(١٥٤) الإحساس أمر داخلى وذاتي ، والمشكلة هى الخروج منه إلى الواقع الخارجى الموضوعي . والمثال على موقفهم هو أننى ، حين أرى المائدة ، فإن الموضوع الوحيد الذى أدركه إنما هو محض إحساسى أنا بها ، وليس تلك المائدة الخارجية ، بخشبها أو معدنها ، ذاتها . والواقع أن أصل هذا الموقف يرجع إلى نتائج تحليلات هيوم لعملية الادراك .

(١٥٥) وبالتالى فانه يكون أمرا زائفا ، حسب المبادىء المتقدمة فى الصفحات السابقة .

سابعا: هانز ريشنباخ:

وقد عارض ريشنباخ، وهو أحد أعضاء المدرسة المؤسسين، هذه النتائج، ورأى أن كارناب وزملاءه الآخرين يخطئون حين يحاولون البحث عن اليقين المطلق، حيث لا يقين وإنما مجرد احتمال. ولكن إذا تأسس البحث على أساس الاحتمال، فلا بد من تعديل مبدأ التحقق الذى قدمته المدرسة. وقد ميز ريشنباخ أولا بين التحقق «التكنيكى»، أى الممكن فى إطار حالة التكنولوجيا في عصر ما، والتحقق «الفيزيائى»، أى الذى لا يتعارض مع قوانين الطبيعة، وأخيرا التحقق «فوق التجريبى»[(١٥٦)].

أى نوع من هذه الأنواع الثلاثة للتحقق يكون هو أساس تعريف معنى «المعنى»؟ يرى ريشنباخ أن الأمر يخضع لمحض الاتفاق، فيمكن اختيار أي من أنواع التحقق الثلاثة، وهو يبدو هو نفسه ميالا إلى اعتبار أن الأنفع للعلم هو نوع من التحقق يقع فى موقف وسط بين التحقق الفيزيائى والتحقق المنطقى.

وينتج عن ذلك أن ريشنباخ يُعرِّف «المعنى» على النحو التالى: تكون القضية ذات معنى حين يكون ممكنا تحديد درجة احتمالها (أى التحقق من احتمالها). وهو يبين كيف أن هذا التعريف المختار يؤدى إلى أن الفرض الفلسفى «الواقعى»، أى القائل بأن هناك موضوعات خارجية وليس إحساسات وحسب، ليس فقط ذو معنى، بل إنه كذلك أكثر احتمالا وأكثر نفعا من الفرض الفلسفى الذى تقدمت به حركة الوضعيين الجدد فى البداية[(١٥٧)].

ورغم قوة المواقف التى عرضها ريشنباخ، إلا أنها لم تنل قبول غالبية أعضاء المدرسة، الذين هاجمهم هو الآخر بقوة. وقد قام ريشنباخ بتطبيق مذهبه تطبيقا شديد الطرافة على ميادين مختلفة من الفلسفة، ولا نستطيع هنا التوسع فى تفصيل ذلك.

---

(١٥٦) أى التحقق المنطقى.

(١٥٧) وهو أنه لا يوجد بين أيدينا غير الإحساسات، وليس من سبيل للوصول إلى الواقع الخارجى.

ثامنا : الفلسفة التحليلية :

بعد الحرب العالمية الثانية ، استمر المذهب الوضعى الجديد فى التطور، وذلك فى الاتجاه الذى اختطه ريشنباخ ، وظهر اتجاه جديد هو «الفلسفة التحليلية» ، التى هى نتاج مشترك لتزاوج مذهب جورج مور الفيلسوف الانجليزى وأفكار الوضعيين الجدد. وفي داخل هذا الاتجاه التحليلى ذاته ، يمكن للباحث أن يميز بين عدة تيارات.

أ ـ فهناك أتباع كارناب الذين يسيرون على هدى ما انتهى إليه فى المرحلة الأخيرة من تطوره ، وهم يحاولون التوصل إلى تعريفات دقيقة للمفاهيم الأساسية التى يستخدمها العلم ، وذلك فى إطار لغة صورية تماما .

ب ـ أما المدرسة التى تتبع جورج مور، فإنها تؤسس عملها ، على العكس ، على اللغة العادية ، وتؤكد، معه على أن الاتفاق مع اللغة المشتركة بين الناس هو الشرط الأساسى للتحليل العلمى الصحيح .

جـ ـ وهناك أتباع فتجنشتين ، أو «العلاجيون» ، الذين يعتبرون الفلسفة نوعا من العلاج المنطقى من المشكلات الزائفة ، التى ينبغى رفضها تماما بالاعتماد على النظريات التقليدية للوضعية الجديدة .

د ـ وهناك «الجدليون» (وراجع حولهم الفصل الثاني عشر. «خامسا») .

هـ ـ وكثيرا ما يوضع أيضا فى عداد ممثلى «الفلسفة التحليلية» فلاسفة مستقلون أو منتمون إلى تيارات مختلفة تماما عن التيار الوضعى ، ويكونون ممن يمارسون التحليل التفصيلى الدقيق لمفاهيم العلم والفلسفة وطرائقها ، وذلك بمعونة المنطق الرياضي على الخصوص ، ولكن هؤلاء المفكرين ، و«الجدليين» كذلك ، لا ينتسبون إلى الفلسفة المادية ، فالذى يجمعهم مع ممثلى «الفلسفة التحليلية» هو تشابه المناهج وحده .



الفصل السابع

المــادية الجـدليـة

أولا : خصائصها

تحتل المادية الجدلية مكانا شديد الخصوصية في الفلسفة الأوربية في القرن العشرين. فهى، أولا، غير ممثلة، أو يكاد، فى الدوائر الجامعية الاكاديمية ما عدا في روسيا، حيث تمثل هناك الفلسفة الرسمية وتتمتع بامتيازات لا تتمتع بها أية فلسفة في أى بلد آخر. وهى ثانيا تمثل فلسفة حزب سياسى، هو الحزب الشيوعى، وهي بالتالى وثيقة الارتباط بالنظريات الاقتصادية والسياسية لهذا الحزب الذى يعتبر المادية الجدلية «نظريته العامة»، وهى مكانة فريدة لا مثيل لها، ولا تسمح السلطات فى روسيا، حيث يسيطر الحزب الشيوعى، باعلان أية فلسفة أخرى غير المادية الجدلية، بل إن تفسير النصوص الأساسية للمذهب يخضع لرقابة شديدة الصرامة. وهذه الرقابة، مضافة إلى الطابع القومى الروسى أيضا على ما يبدو، تفسر بعض السمات الغريبة للمنشورات الفلسفية للمذهب. ذلك، أن كل ما يكتب هناك يتميز عن سائر الكتابات الفلسفية فى البلاد الأخرى بأنه على نمط واحد لا يتغير، وكل المؤلفين يقولون نفس الشىء بالتمام، كما تتميز تلك الكتابات بالاتيان بنصوص لا حصر لها من المؤلفين المؤسسين للمذهب، وهذه النصوص تؤيد القضايا المطروحة بشكل لا يسمح بالشك في ولائها. وربما كانت تلك الرقابة هى السبب في تواضع مستوى فلاسفة تلك المدرسة، ولكنها، على التأكيد، هى المسئولة عن النزعة الدجماطيقية الشديدة للمادية الجدلية، وعن سمة التزمت الوطنى، وعن طابعها العدوانى بإزاء المذاهب الأخرى.

ولكن هناك طابعا أهم من هذه الخصائص التى عددناها والتى ربما كانت

خصائص عريضة، ذلك هو الطابع الرجعى للمادية الجدلية، بمعنى أن تلك الفلسفة ترجع فى الواقع وبشكل مباشر إلى عصر منتصف القرن التاسع عشر الميلادى، وتحاول أن تعيد إلى الحياة الموقف العقلى الذى كان سائدا فى تلك الاثناء، وبدون أدنى تعديل.

ثانيا: أصولها ومؤسسوها

يرى الروس أن مؤسس المادية الجدلية هو كارل هينرش ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)، المؤلف الاقتصادى المشهور، الذى تعاون معه تعاونا وثيقا فردريك انجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥م). وكان ماركس من اتباع هيجل. وقد تكوّن فى الفترة التى كان يدرس أثنائها، فى جامعة برلين (١٨٣٧ ـ ١٨٤١م)، جناح يمينى وآخر يسارى بين اتباع هيجل.

وقد كان لودفيج فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م) هو الممثل المشهور لليسار الهيجلى، وقدم تفسيرا ماديا لنظام هجيل، وتصور تاريخ العالم، ليس على أنه مظهر لتطور العقل أو الروح كما قال هيجل، بل على أنه مظهر لتطور المادة. وقد ارتبط ماركس بهذا الفيلسوف ارتباطا قويا، ولكنه وقع في نفس الوقت تحت تأثير المادية العلمية التى كانت وليدة آنذاك، وهو ما يفسر حماس ماركس للعلم، وعقيدته العميقة الساذجة فى التقدم وتعاطفه مع مذهب التطور الذى قدمه دارون.

وكان ماركس نفسه عالم اقتصاد فى المحل الأول وعالم اجتماع وفيلسوفا اجتماعيا. وهو الذى أسس المادية «التاريخية»، بينما تضع كتابات انجلز الأسس الفلسفية العامة للنظام، أى للمادية «الجدلية«، وذلك من حيث الأساس. وهذه المادية الجدلية هى عبارة عن تركيبة تجمع بين الجدل الهيجلى وبين مادية القرن التاسع عشر الميلادى فى أوربا.

وقد أخذ فلاديمير اليتش أوليانوف (المشهور باسم لينين، ١٨٧٠ ـ ١٩٢٤م) بنظريات ماركس وانجلز وفرضها على الحزب الشيوعى. ولم يعدل لينين من هذه النظريات إلا قليلا جدا، ولكنه طورها أثناء جداله مع التفسيرات الميكانيكية

والتجريبية النقدية التى قدمت لتلك النظريات. ثم جاء معاونه وخليفته على رأس الحزب، جوزيف فيساريونوفتش جوجا شفيلى (المشهور باسم ستالين، ولد ١٨٧٩م)، فوضع مذهب ماركس فى نظام شامل وفق تفسير لينين له. والفلسفة التى انتهت إلى هذه الصيغة هى التى يعبر عنها بإسم «الماركسية اللينينية»(١٥٨)، وهي ينظر إليها فى روسيا على أنها كل لا ينقسم ولا يمكن نزع جزء منه. وتقدم هذه الفلسفة على هيئة موسوعات، وعلى هيئة كتب متوسطة الحجم وكتب عقائدية موجزة، وهى تكوّن موضوع منهج مقرر فى جامعات الدولة السوفيتية. ولكن مؤلفى كتب الفلسفة الماركسية بغير أهمية كبيرة، لانهم، كما سبق القول، لا يفعلون شيئا إلا أن يرددوا لينين وستالين.

ثالثا: تطور المذهب فى روسيا

لا شك أن المقام يقتضى بعض الاشارات حول الفلسفة فى روسيا السوفيتية، لأن الفلسفة السوفيتية والمادية الجدلية هما واحد ونفس الشيء، والآخذون بالمادية الجدلية لا أهمية لهم إلا بقدر اتفاقهم مع الفلاسفة الروسيين. وعلة هذا أن المادية الجدلية قد اكتسبت تأثيرها لا من شيء إلا من سلطة الحزب الشيوعى السوفيتى، وهذا الحزب شديد المركزية ولا يسمح إلا بما يطابق المعايير الروسية.

يمكن أن نميز بين أربع مراحل فى تطور الفلسفة السوفيتية :ـ

١ ـ من ١٩١٧ إلى ١٩٢١م، بعد فترة الحرب القصيرة(١٥٩) التى سادت فى أثنائها حرية نسبية، ألقي القبض على كافة الفلاسفة غير الماركسيين، ونفي بعضهم خارج روسيا وأعدم البعض الآخر.

٢ ـ تميزت الفترة من ١٩٢٢ إلى ١٩٣٠م. بمناقشات شديدة وحامية بين المدرسة المسماة «بالميكانيكية» وتلك التى سميت «بالمثالية المنشفية»(١٦٠).

(١٥٨) هناك تفسيرات أخرى للماركسية غير هذا التفسير، ولكنها أقل أهمية منه بكثير، ولن نعرض لها هنا. (هامش من المؤلف).
(١٥٩) أى من ١٩١٤ إلى ١٩١٧م.
(١٦٠) نسبة إلى «المنشفيك»، أى الأقلية باللغة الروسية.

والمدرسة الأولى لم تكن تـريد أن ترى فى الماديـة الجدلية غير مذهب مـادى خالص، على حين أن الثانية، التى كان يقودها ديبـورين، اجتهدت فى الاحتفاظ بالتوازن بين عامل المادية وعامل الجدلية.

٣ ــ فى ١٥ ينـاير سنـة ١٩٣١م. أدانت اللجنـة المركـزية للحـزب المدرستين معـا، وبدأت بذلك مـرحلة ثالثة (١٩٣١ ـ ١٩٤٦م)، فيهـا سقطت الحياة الفلسفية فى سبات عميق، مع استثناء كتيب أخرجـه ستالين في عام ١٩٣٨م. وما يخرجه الفلاسفـة فى هذه الفترة لا يزيـد عن أن يكون تعليقـات على نصوص المؤسسين للمذهب أو كتبا لعموم القراء تبسط المذهب لهم.

٤ ـ وتبدأ المرحلـة الرابعة بخطاب ألقـاه جدانوف في ٢٤ يونيـو سنة ١٩٤٧ بأمر من اللجنـة المركـزية ومن ستـالين، وفى هـذا الخطـاب يـدين جدانـوف واحـدا من الفلاسفـة الروس المهمين، وهو الكسـاندروف، ويطـالب الفلاسفة الـروس بنشاط منظم أكثر فعـالية عن ذى قبل. وقـد كان لهذه الـدعوة نتائج فـورية، وتميـزت سنة ١٩٥٠م. بظهـور مناقشـات عديـدة وحـامية حـول تفسير المؤلفين المؤسسين بشأن مسائل لم يوضح الكتيب الـذى أخرجه ستالين الموقف الـرسمى منها. ولنشر هنا إلى إدانة كتـاب «المنطق» من تأليف آسموس بسبب «طـابعة اللاسيـاسى والموضوعى» (في عام ١٩٤٨م)، وإلى تراجع كـدروف عن محاولته الوقوف فى وجه النزعـة القومية المتطـرفـة (في عـام ١٩٤٩م)، وإلى الهجمات التى يتعـرض لها، في العـام الحالى ١٩٥٠م، كتاب رُبنشتين المعنون «علم النفس العـام»، وعلى الأخص إلى المناقشات التى دارت بشأن الكتـاب الهام الذى أخـرجه مـاركـوف والمعنون «في طبيعـة المعرفـة الفيـزيقية» (١٩٤٧م)، والـذى اتهمـه ماكسيمـوف بأنـه خارج عن الخط الـرسمي (١٩٤٨م)، ثم أدين رسميا (١٩٤٩م).

ويظهر نفس خط التطور فى ميدان علم النفس. فإذا كانت كلمة «علم النفس» (السيكولـوجيا) تعتبر فى وقت مضى فى الاتحاد السوفيتى كلمـة غير معتمدة وينبغى تلافى استخدامها، وقد حاول البعض استعمال تعبير «علم ردود الأفعال» أو تعبيرات

غيره بدلا من «علم النفس»، إلا أن كلمة «علـم النفس»، وكذلك كلمة «المنطق»، وكانت مستبعدة رسميا هى الأخرى، عادت بعد ذلك إلى الاستعمال.

فى خـلال كل هذه المنـاقشات، وفي خـلال الخلاف حول مشكلـة علم الوراثـة أيضـا (١٩٤٨)[١٦١]، قام م .ب. ميتين بدور سىء، حيث يظهـر أنه المتحدث باسم الحكومة، وقد شارك فى كل الادانات الرسمية التى صدرت فى حق زملائه ذوى التفكير الحر إلى درجة لا يـرضى عنها الحزب. ويبـدو أن ميتين هو أهـم ممثلى المادية الجدلية في فترة حوالى منتصف القرن العشرين الميلادى.

وعلينا أن نلاحظ أن كل هذه المنـاقشات ظلت دائما فى حدود المادية الجدلية وفي إطارها ولم تخرج عليها، كما أنها لم تمس أيا من القضايا الرئيسية للنظام الفلسفى الذى أقره ستـالين، وطريقـة هذه المنـاقشات كلهـا تنحصر فى محاولة اتهام كل طـرف من جانب الطرف الآخـر، بأنه خارج على أفكار مـاركس وإنجلز ولينين. ومن الطريف الجديـر بـالملاحظة قلـة الإشـارة إلى مـاركس نفسه والإشـارة على الأخص إلى إنجلـز ولينين.

رابعا : المادية

يرى المذهب المادى أن العـالم المادى هو وحـده العالم الحقيقى، وأن العقل ليس إلا نتـاجا لعضـو مادى، الـذى هو الـدماغ. ويـرى كذلك أن التعـارض بين المادة والوعى[١٦٢] لا قيمة له إلا فى نظرية المعرفة، أما فى نظرية الوجود فلا يوجد شىء غير المادة.

وإذا كان الماديون الجـدليون ينتقدون النظريـات المادية السابقة، إلا أن هذا النقد لا يهدف إلى هـــدم الماديــة ذاتها، وإنما يشير إلى غيـــاب العنصر الجدلي في تلك

(١٦١) أظهـر هـذا الخلاف مدى تـدخل اللجنـة المركـزيـة للحـزب الشيوعى السـوفيتى وأجهـزتـه الأيديولـوجية في توجيه البحـوث والنظريات العلمية، ونصب الحزب نفسـه حكماً فى موضوع صحة النظريات وخطئها.

(١٦٢) وهو تعارض قد يدل على استقلال الوعى عن المادة.

النظريات التقليدية ، أى غياب تصور صحيح عن التطور(١٦٣) .

وتتوقف قوة المادية الجدلية على المعنى الـذى تحدده لكلمة «مـادة» بطبيعة الحال . وهنا نجد أن تعريف لينين للمادة يثير بعـض الصعوبة . ذلك أن لينين يقول إن المادة ما هى إلا «فئة فلسفية تستخدم للاشارة إلى الحقيقة الموضوعية»(١٦٤) ، وعلى حين أن نظرية المعرفة تعـارض المادة بصفة عامـة بالوعـى ، فإن هذا التعريف يـوحد بين المادة و«الـوجـود الموضوعى» . ومع ذلـك ، فإنه لا يـوجـد شك ممكن حـول الموقف المادى ، لأن الماديين الجدليين يقـولـون فى نفس الـوقت بأننـا لا نعـرف المادة إلا عن طريق حواسنـا ، وأن المادة تخضع لقوانين حتمية ، وهى قوانين سببيـة خالصة ، وأنها تقف فى ازاء الوعى . وبايجاز ، فإنه من الواضح أن كلمة «مادة» لا تعنى عند الماديين الجدليين شيئـا آخـر غير المعنى المادي لها فى الاستعمال العــام . وهكـذا فإن الماديـة الجدلية لا تزال مادية تقليدية ومتشددة .

ولكن هذه المادية ليست مادية ميكـانيكية . ويقول المذهب الرسمى الماركسى فى الاتحاد الســوفيتى إن المادة غير العضــويــة وحــدهــا هى التى تخضع للقــوانين الميكانيكية ، ولا تخضــع لها المادة الحية ، التى تحكمها قوانين حتميـة وسببية ، ولكنها ليست ميكانيكيـة . وحتى فى علم الطبيعة ، لا يـدافع الماديون الجدليون عن نظـرية ذرية مطلقة(١٦٥) .

خامسا : التطور الجدلي ، الواحدية والحتمية

يـرى الماركسيون أن المادة في تحول وتطـور دائمين ، وبسبب هـذا التطور تتكـون دواما مـوجودات جـديدة أكثر تعقيـدا من سابقـاتها : الذرات ، الجزئيـات ، الخلايا الحية ، النباتات ، الإنسان ، المجتمعات .

ولا يتصور الماديون الجدليون التطور على الشكل الدائرى ، بل هو تطور خطى أو طولى ، وهو بهذا يعد ، بمعنى ما من المعانى ، تطورا تفاؤليا : ذلك أن آخر حلقة منه

(١٦٣) هذا «التصور الصحيح» هو الذى ينظر إلى التطور من خلال الجدل .
(١٦٤) «فئة» (Category) ، أو «مقولة» .
(١٦٥) «مطلقة» ، أى لا تعرف إلا تفاعل الذرات فيما بينها .

هى دائما أكثر تعقيدا وتركيبا، ويوازى الماركسيون بين الأكثر تعقيدا والأفضل أو الأعلى. وهكذا نجد أن الماديين الجدليين لا يزالون متشبعين تماما بالاعتقاد الذى كان سائدا فى القرن التاسع عشر الميلادى فى الفكر الغربى بأن التطور يؤدى بالحتم إلى التقدم.

ولكن الماركسيين يتصورون هذا التطور على هيئة سلسلة من الطفرات: فحين تتراكم مجموعة من التغيرات الكمية الصغيرة فى داخل وجود الشىء، فإنه ينتج عنها نوع من التوتر ومن الصراع، حتى لتصبح هذه العناصر الجديدة، فى لحظة معينة، قوية إلى درجة تجعلها قادرة على كسر التوازن السابق في وجود الشىء، وفجأة تظهر كيفية جديدة ابتداء من تلك التغيرات الكمية المتراكمة(١٦٦). وهكذا فإن الصراع هو القوة الدافعة للتطور، وهذا التطور يحدث عن طريق قفزات. هذا هو ما يسمونه بالتطور الجدلى.

كل هذه العملية التطورية تجرى بغير هدف سابق محدد من قبل، وهي تتم تحت ضغط عوامل سببية خالصة(١٦٧)، أى على هيئة صدامات وصراعات. إن العالم، عند المادية الجدلية، ليس له لا معنى ولا هدف، إذا أردنا الحديث على الدقة، وهو يتطور على غير هدى تطورا أعمى، خاضعا لقوانينه الدائمة الثابتة والقابلة للحساب والاحصاء.

ولا يوجد شىء ثابت، فالعالم كله وكافة عناصره فريسة للتطور الجدلى، والقديم يموت وينشأ الجديد، دائما وفى كل مكان. فليس هناك من جواهر دائمة ولا من «مبادىء خالدة». الذى يبقى وحده دائما خالدا فى الحركة الكونية هو المادة من حيث هي مادة وقوانين تحولاتها.

ويرى الماديون الجدليون أنه ينبغى أن نتصور العالم على هيئة كل موحد. وعلى

(١٦٦) المثال التقليدى للانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى هو غليان الماء وتحوله إلى بخار. ولهذا المبدأ تطبيقات تاريخية وسياسية متعددة، وخاصة في تفسير الثورات.

(١٦٧) إذن فلا غائية ولا هدفية ولا عناية من قوة عظمى.

خلاف الميتافيزيقا، التى تجد فى العالم، على ما يقول الماركسيون، موجودات متعددة لا رباط بين بعضها والبعض، فإن الماديين الجدليين يعلنون مذهب الواحدية، وذلك بمعنى مزدوج :

- فالعالم عندهم هو الحقيقة الوحيدة (فلا شىء خارج العالم، وعلى الأخص الاله).

- ومبدأه متجانس[١٦٨] فى جوهره، فينبغى رفض القول بالثنائية أو بالتعددية على أنه خطأ.

إن القوانين التى تحكم هذا العالم قوانين حتمية بالمعنى التقليدى للحتمية[١٦٩] ولكن الواقع أن الماديين الجدليين لا يريدون أن يطلق عليهم لقب «الحتميين»، وهذا لأسباب معينة. ذلك أن مذهبهم يرى أن نمو النبات مثلا لا يحدده قوانين هذا النبات وحسب، لأن علة خارجية، مثل الثلج، قد تعطل تلك القوانيين عن العمل والتأثير. ولكن اذا ارتفعنا إلى مستوى الكون ككل، فإن الماديين الجدليين يستبعدون بطبيعة الحال تدخل أى نوع من المصادفة. فمجموع قوانين العالم تسيطر سيطرة كاملة بغير استثناء على مجموع صيرورة الكل.

سادسا : النفس والمجتمع

الوعى، أو العقل، ما هو، عند الماركسيين، إلا ظاهرة تابعة، هو «نسخة، انعكاس، صورة فوتوجرافية» للمادة (حسب تعبير لينين)[١٧٠]. إن الوعي عندهم لا قائمة له بدون الجسم، وما هو إلا إنتاج تنتجه الدماغ[١٧١]. إن المادة هى دائما المعطى الأول[١٧٢]، أما الوعى، أو العقل، فإنه المعطى الثانى أو التالى دائما.

---

(١٦٨) التجانس هو كون مكونات الشىء من نوع واحد، من نفس «الجنس».

(١٦٩) أى مجرد القول بأن لكل معلول علة.

(١٧٠) لاحظ أن المذهب السوفيتى يشير كثيرا إلى لينين، وهى سابقة خطيرة في تحويل رجل السياسة إلى فيلسوف.

(١٧١) أى تنتجه مادة وإن تكن حية.

(١٧٢) ستكون هناك معطيات ثانية أو ثانوية، من أهمها الوعى ذاته وكل منتجاته من فكر وأخلاق ودين وفن وتنظيم اقتصادى وسياسى.

وينتج عن ذلك أن الـوعى ليس هو الـذى يحكم المادة[١٧٣] ويقـودهـا، وإنما هى المادة التى تحكم الوعى وتوجهه[١٧٤]. وهكذا فإن علم النفس الماركسى علم مادى وحتمى معا.

ومع ذلك، فإن الاتجاه الحتمى الماركسى أكثـر تـدقيقا وأقـل فجاجـة من الاتجاه الحتمى عند الماديين السابقين.

ويظهر هذا أولا فى أن الماديين الجدليين، كما رأينـا عند الحديث عن موقفهم من المصادفـة[١٧٥]، يرفضون لصق صفة الحتميـة عليهم. وهـم يرون في هذا الصدد أن الحرية تقوم في إمكان أن يتوصل الانسان إلى جعل قوانين الطبيعة تنتج له ما يشاء من منتجات. وإذا كان الإنسان نفسه، مع ذلك، يظل خـاضعا للحتمية التى تفرضها عليـه القوانين الإنسـانية، إلا أنـه يبقى واعيا بخضـوعه ذاك، وكما قـال هجيل فإن الحريـة مـا هى فى الـواقع إلا «الـوعى بـالضرورة». ومن جهـة أخـرى، فإن الماديين الجدليين يرون أن المادة لا تحدد الـوعى وتوجهـه بشكل مباشر أوتـوماتيكى، إنما هى تفعل ذلك من خلال توسط المجتمع بينها وبين الانسان.

إن الإنسان عند الماركسيين كائن اجتماعى فى جوهره، وبدون المجتمع لا يستطيع الإنسان العيش. فهـو لا يمكنه أن ينتج ضرورات الحيـاة اللازمة لبقـائه إلا فى إطار المجتمع. ولكن أدوات ذلك الإنتاج ومنـاهجة تعود بدورهـا لكى تحدد أول ما تحدد العلاقـات الإنسانيـة بين البشر بعضهم وبعض، تلك العلاقـات التى تنشأ بسبب الإنتـاج وتعتمد عليـه، ومن خلال تحديـد تلك العلاقـات الإنسانيـة، فإن أدوات الإنتاج ومناهجه تصل إلى تحديد وعى الإنسان[١٧٦].

---

(١٧٣) يجب تعميم هذه القضية بحيث يندرج تحت «المادة» كـل التنظيمات الانسانية التى تتجسد فى أشياء وأعمال وقواعد.

(١٧٤) من هنا فإن الاقتصاد مثلا هو الذى يوجه الفكر والاخلاق والدين وليس العكس.

(١٧٥) راجع فيما سبق على الفور، «خامسا».

(١٧٦) وهذا هو نتيجة كل ما سبق ومعناه. ويـرى الماركسيون أن الفن نفسه يتحدد ابتداء من النظام الاقتصادى القائم.

هذه إذن هى القضية الأساسية التي تقدمها المادية التاريخية : إن كل ما يفكره الإنسان ويرغب فيه ويريده ، إلى غير ذلك(١٧٧) ، ما هو فى نهاية الأمر إلا نتيجة تنتج عن حاجاته الاقتصادية ، التى تحددها طرق الانتاج والعلاقات الاجتماعية التى يخلقها هذا الانتاج(١٧٨) .

هذه الطرائق وتلك العلاقات تتنوع بغير توقف ، وهكذا يخضع المجتمع لقانون التطور الجدلى ، هذا القانون الذى يعبر عن نفسه فى الصراع الاجتماعى بين الطبقات .

وخلاصة القول ، إن كل مضمون الوعى الإنسانى يحدده المجتمع ، ويتعدل ويتغير ويتنوع بحسب التطور الاقتصادى .

سابعا : نظرية المعرفة

حيث أن المادة هى التى تحدد الوعى ، فإن الماركسيين يرون أن المعرفة ينبغى أن ينظر إليها بنظرة «واقعية» تحترم الوقائع : فالذات العارفة لا تنتج الموضوع المعروف(١٧٩) ، إنما الموضوع يوجد قائما بذاته ومستقلا عن الذات . وما هى المعرفة إذن إلا أن توجد فى العقل نسخ أو انعكاسات أو صور فوتوجرافية للمادة؟

أما العالم ، فإن الماركسيين لا يرون أنه غير قابل للمعرفة ، بل هو ، على العكس تماما ، قابل للمعرفة وإلى الحد الأقصى ، أى على التمام . ويرى الماركسيون ، بطبيعة الحال ، أن منهج المعرفة الحقيقى إنما يقوم فى العلم الطبيعى الذى يسير يدا بيد مع الفعل التكنيكي(١٨٠) ، وترى الماركسية أن تقدم التكنولوجيا يبرهن برهانا كافيا على ضعف مواقف القائلين بعدم إمكان المعرفة(١٨١) .

---

(١٧٧) إلى غير ذلك من كل مظاهر الحياة العقلية .

(١٧٨) طرق الانتاج الزراعى تختلف عن طرق الانتاج الصناعى ، ولهذه نوع من العلاقات الاجتماعية غير تلك .

(١٧٩) من المعروف أن بعض المذاهب المثالية وصلت إلى القول بهذا على الدقة ، ومنها مذهب برادلى : «الوجود هو الادراك» .

(١٨٠) المقصود هنا تلازم النظر والعمل ، أو النظرية والتطبيق .

(١٨١) لأن التقدم التكنولوجى يأتى بجديد دائما ، فهناك إذن اكتشاف ، أى معرفة .

إن المعرفة عند الماركسيين هى فى المحل الأول المعرفة الحسية، ولكنهم يرون مع ذلك أن التفكير العقلى ضرورة من أجل تنظيم معطيات التجربة. ولهذا فإنهم يعتبرون أن المذهب الوضعى ما هو إلا «ألعاب سحرة برجوازية» ونوعا من «المثالية»، ذلك أن الواقع أن الانسان لا يدرك جوهر الأشياء إلا من خلال الظواهر.

وهكذا فإن نظرية المعرفة الماركسية تظهر على هيئة مذهب واقعى مطلق وساذج من نوع النظريات التجريبية المعروفة(١٨٢). ولكن نظرية المادية التاريخية تضيف إلى هذا إضافة جديدة متميزة، وذلك حين تضع إلى جوار هذه التصورات الواقعية تصورات أخرى، أهمها تصورات هى من نوع التصورات العملية (البراجماتية).

ذلك أن القول بأن مضمون وعى الانسان تحدده احتياجاته الاقتصادية، هذا القول ينتج عنه بصفة خاصة أن كل طبقة من طبقات المجتمع لها نوع اقتصادها الخاص بها ولها نوع فلسفتها الخاصة بها. إن العلم المستقل، أى غير المحايد، هو، في رأى الماركسية أمر مستحيل(١٨٣). إن الحقيقى هو الذى يؤدى إلى النجاح، ومعيار الحقيقة الوحيد هو العمل (١٨٤).

هاتان النظريتان، نظرية الواقعية المطلقة ونظرية أن معيار الحقيقة هو النجاح فى العمل، تتواجدان جنبا إلى جنب فى الماركسية، بدون أن يُعْنى الماركسيون بتحقيق التوافق والانسجام بينهما. وأقصى ما يفعلونه هو القول بأن المعرفة الإنسانية تجاهد من أجل الوصول إلى الحقيقة الكاملة، ولكنها لا تزال إلى اليوم نسبية، وحسب، وتتناسب مع احتياجات الإنسان(١٨٥).

ولكن هذا يُظهر أن النظرية الماركسية تقع فى تناقض هنا: لأنه إذا كانت

---

(١٨٢) يقصد النظريات التى عرفها القرن الثامن عشر والتاسع عشر فى الغرب.
(١٨٣) لأن البنية التحتية، الاقتصاد على الخصوص، هو الذى يحدد ويوجه البنية الفوقية، ومنها العلم.
(١٨٤) لاحظ التشابه الشديد هنا مع البراجماتية الامريكية.
(١٨٥) وليس مع الحقيقة المطلقة.

احتياجات الإنسان هى التى تحدد الحقيقـة، إذن فإن المعرفة لا يمكن لها، ولا حتى جزئيا، أن تكون صورة للواقع[١٨٦].

ثامنا: نظرية القيم

رأينـا أن مذهـب المادية التـاريخية يـذهب إلى أن كل محتوى الـوعى يعتمـد على الاحتيـاجات الاقتصـادية وهـذه الاحتياجـات الاقتصاديـة بدورهـا فى تغير وتقلب دائمين. وينطبق هذا خاصة على الاخلاق والاستيطيقا[١٨٧] والدين.

وفيما يخص الأخلاق، فـإن المادية التـاريخية لا تعترف بـوجود أيـة قوانين خـالدة دائمة أبـدية على الاطلاق، إنما لكل طبقـة اجتماعية نظامهـا الأخلاقى الخاص بها. والبروليتـاريا، أو الطبقـة العاملـة، وهى الطبقة التى تـرى الماركسية أنها تحمل لـواء التقدم وأنها الأقـدر على تحقيقه، هـذه الطبقة تضع لنفسهـا قاعـدة أخلاقيـة عليا، تقول: إن الذى يؤدى إلى تحطيم عالم البرجوازية هو وحده خير أخلاقى.

أمـا فى ميدان الاستيطيقـا (فلسفة الجمال والفـن)، فإن مواقف الماركسيـة ليست قاطعة محددة واضحة وضوحا كاملا.

وترى الماركسية في هذا الميدان أنه ينبغى الاعتراف بأن هناك عنصرا موضوعيا يقوم فى الـواقع ذاتـه، أي فى داخل الأشياء نفسهـا، هـذا العنصر الموضوعـى هو الـذى تتأسس عليه تذوقـاتنا الجمالية، وهو الذى يسمح لـلإنسان بأن يحكم على شىء بأنه جميل أو قبيح.

ومن نـاحية أخـرى، فإن التـذوق الاستيطيقى (الجمالى) يعتمـد أيضا على تطـور الطبقات، وحيث أن لكل طبقة حاجاتها الخاصة بها، فإن كلا منها تحكم جماليا على طـريقتها. ومن نتـائج هذا الموقـف أن الفن لا يمكن أن يفصل عن الحياة، كما أنـه ينبغى عليه أن يشارك فى صراع الطبقات، وعليه أن يصور الجهود البطولية التى تبذلها

(١٨٦) وهو ما يقوله الأساس النظرى للمادية الجدلية.

(١٨٧) وهى فلسفة الفن، ويقال أحيانا «فلسفة الجمال»، ويقصد الجمال في الفن.

البروليتاريـا فى صراعها من أجـل بناء العالم الاشتراكـى (وهذا هـو مذهب الـواقعية الاشتراكية)[١٨٨].

وفيما يخص الدين أخيرا، فإن النظرية تتغير من جـديد. فترى المادية التاريخية أن الدين ما هـو إلا عبارة عن نسيج من الأقوال الخاطئة والعجيبـة، والتى يدينها العلم الطبيعى[١٨٩]. إن العلم وحده هو الذى يسمح لنا بمعرفة الحقيقة.

وينشأ الـدين من الخوف: فقد شعـر الإنسـان بضعفه أمـام الطبيعة، ثم شعـر بضعفه ثانية بازاء من يستغلونه ويسيطرون عليه من البشر الآخرين[١٩٠]، لهذا فانه اعتبر هـذه القـوى[١٩١] آلهة وعبدهـا. من جهة أخرى فإن الموجـود البشرى وجد تعزيـة له ومواساة ممـا يقع عليه من الظلم، وجدهما فى الدين، وفي الاعتقـاد فى قيام عـالم آخــر بعـد الموت[١٩٢]، وهى مـواساة مـا كـان لـه أن يجدها فى وضع العبـد المستغل.

أمـا من جـانب المستغلين (من إقطــاعيين ورأسماليين وغيرهم)، فإن الـدين فى أيـديهم أداة ممتـازة ليس أفضل منهـا من أجل السيطـرة على الجماهير وكبح جماحهـا والتأثير فيها: فالدين، من جهة، يدعو إلى طاعة المستغلين، ومن جهة أخرى، فهو يحوّل نظـر البروليتاريـا عن الثـورة والتفكير فيها، بـوسيلـة وعـدها بمآل أفضل بعـد الموت.

هذا عن المستغلين، أما البروليتاريـا، وهي التي لا تستغل أحدا، فإنها لا حاجة بها إلى الدين.

---

(١٨٨) سمى أحيانا بمذهب الالتزام.

(١٨٩) تمتلىء المسيحية، حين تعتمـد على «العهد القديم» أو «التـوراة» على الخصوص، بالتقـريرات التى يعـارضهـا العلم. ونتـذكـر الضجـة الكبرى التـى قـامت اثـر ظهـور نظـريـة دارون فى التطور.

(١٩٠) وهم «الابطال»، أو من يتخذون صورتهم بصفة عامة.

(١٩١) أى الطبيعة والأبطال.

(١٩٢) وفيه يجد العدل بعد الظلم.

وإذا كانت الماركسية ترى أنـه ينبغى تغيير وجهة الاخلاق وفلسفة الجمال والفن، فإنها ترى أنه ينبغى إلغاء الدين تماما[١٩٣].

---

(١٩٣) من المعروف قول ماركس: «الدين أفيون الشعوب».

ملاحظات ختامية انتقادية

حول الفلسفات المادية

إن الحدس [١٩٤] الذي يوجد في أساس النظم الفلسفية التي عرضنا لها في هذا الباب، يقوم في إحساس حاد بضخامة الكون الذي يعيش فيه الإنسان إلى حد يبدو وكأنه يهيمن على الإنسان كل هيمنة، ويظهر الإنسان وكأنه كائن ضعيف هش وبغير أهمية تذكر، وقد ألقى به في عالم لا يهتم به بل وكأنه يعاديه.

ومن الواضح أن هذا الإحساس، وهو مادي في جوهره، يمكن أن يتحالف ويتآلف مع موقف رومانتيكي وبطولي، بحيث تكون النتيجة هي الذهاب إلى أن على الإنسان، الذي يتضاءل في الكون اللانهائي إلى حد أن يضيع أو يكاد، على هذا الإنسان أن يتمالك قواه للمحافظة على ذاته باستخدام قدراته هو وحدها، وذلك بوسيلة العلم. ومن هنا تظهر عبادة العلم الطبيعي والتكنولوجيا وتمجيد العقل الإنساني.

وإذا كان صحيحا أن كل أصحاب المذهب التجريبي يشتركون في وجود هذا الحدس الأساسي عندهم، فان هناك بين بعضهم والبعض من الفروق والاختلافات مايجعل وضع خصائص عامة للمذاهب التجريبية ككل عملا صعبا.

١ ــ ولكن إحدى هذه الخصائص العامة للاتجاه التجريبي أن معظم ممثليه يميلون إلى إبراز موضوعية المعرفة الإنسانية وقوتها النسبية.

---

(١٩٤) المقصود «الفكرة الأساسية».

٢ ـ كـذلك فان التجريبيين كلهم يقـولون، مع اختلاف في درجـة التأكيد، بأن العقل لا يخلـــق العـالم[١٩٥]، وإنما يوجـــد العالم ويقـوم مستقــلا عـن الوعي الإنساني[١٩٦]، ويقولون جميعا بإمكان قيام معرفة عقلية للعالم.

ويقتضي الـدفاع عن هـذه المواقف أن يعـارض التجريبيـون بشكل قوي الخطـر الـذي يتهـدد الحضارة الـغربية والمتمثل في الاتجـــاه «الـلاعقلاني» وفي الاتجـــاه «الـــذاتي»[١٩٧]. كذلك فـإن كثيرا من المفكرين الـذين أوردنا آراءهم، وخـاصة أصحـاب الاتجاه التحليلي منهم، أفادوا فـائدة عظيمـة من تقدم البحث في منـاهج العلوم الطبيعية وفي المنطق.

إذا كـانت هـذه هي الجوانب «الإيجابيـة» في المذاهـب التجـريبية، فإن جـوانبهـا «السلبية» أظهر منها وأعظم:

١ ـــ إن كل هـذه المذاهب التي ظهـرت في أواخـر القـرن التـاسع عشر والقـرن العشرين الميـلاديين ترجع بشكل أو بـآخر إلى مـوقف فلسفي كـانت الحياة العقليـة الأوربيـة قد تـركتـه خلف ظهرهـا منـذ زمن بعيد، وهـي من هذه الجهـة، أي تلك المذاهب، وخاصـة مذهـب المادية الجدلية، تمثل في القـرن العشرين الميلادي ردة إلى الخلف ورجعة إلى الوراء من الوجهة الفلسفية.

٢ ـ هذه المذاهب تتميز بضعف كبير في بنيـانها النظري. وليس هناك شيء يقال عن الماديـة الجدلية أكثـر من أنها لا تكاد تتعـدى في معظم الأحيـان مواقف قـال بها الفلاسفة اليونان السابقون على سقراط[١٩٨]. أما عن الوضعية المنطقية فانها، رغم قوة بنيـانها النظري، تقـوم على أساس من نظريـــــة في الوجـود (أنطولوجيـا) ذات طـابع بدائـــي[١٩٩]، وعلى أســـــاس من افتراضات سلمـــوا بها من غير أن

(١٩٥) على ضد ما كان يقول هيجل.

(١٩٦)الوعي هنا يعني العقل أو الذهن أو الإدراك.

(١٩٧) يقصد فلسفة الحياة والمثالية، على التوالي.

(١٩٨) يقصد على الخصوص هيراقليطس والمدرسة الذرية.

(١٩٩) راجع في هذا «أسس الفلسفة» للدكتور توفيق الطويل، الطبعة السابعة، ١٩٧٨، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

يبرهنـــوا عليها [٢٠٠]. ومن الواضح أن هذه المذاهب «واحدية النظرة»[٢٠١] إلى حد فظيع[٢٠٢].

٣ ـ ولكن الأهم مـن هذا كله أن كل هـؤلاء الفلاسفـة الذين درسهم هـذا الباب يقفون حيارى لا يكادون يبينون بشأن كبريـات مشكلات الإنسان، وهي المشكلات التي اهتم بها الفكـر الأوربي في القـرن العشرين الميـلادي أعظم اهتمام. ففيما يخص الألم والعذاب، والأخـلاق، والدين، فإنهم يقتصرون على القـول بأنها أمور لا تحمل مشكلات للفلسفـة، أو قد يقـول بعضهـم[٢٠٣]إنه مـن المخالف للعقل اعتبـارها مشكلات فلسفية على الإطلاق.

هـذه المذاهب، بسبب اتجاههـا الـرجعي[٢٠٤]، وبسبب ضعفهـا ووهنهـا النظري، وبـسبب عـدم اكتراثها بكبريات مشاكل المصير الإنسـاني، هذه المذاهب تمثل أقل ما قـدمه الفكر الغربي الأخير من حيث القيمـة، هذا إذا استثنينا ما قـدمه الفلاسفة التحليليون من مساهمات في مجال مناهج البحث العلمي والمنطق.

وبصفـة عـامـة فـان فلسفـة الغـرب في منتصف القـرن العشرين الميـلادي قـد تجاوزت، في مجموعهـا، ليس قضايا هـؤلاء الفلاسفـة الماديين وحسب، بل وكذلك مشكلاتهم[٢٠٥].

---

(٢٠٠) راجع فيما سبق، «خامسا»، من الفصل السادس

(٢٠١) يقصد فكرة التحزب والتعصب.

(٢٠٢) هكـذا الترجمة الحرفيـة، وهـو تعبير انفعالي في إطـار كـان يستـلزم لغـة عقليـة، كتلك التي يستخدمها المؤلف في السطر السابق مباشرة.

(٢٠٣) يقصد الوضعية المنطقية.

(٢٠٤) يقصد اعتمادها على نظريات تنتمي إلى العصور البائدة.

(٢٠٥) يقصد أنها لم تعد تهتم بمعالجتها

الباب الثالث

الفلسفات المثالية

سبق أن قلنا إن المثالية هي التيار الفلسفي الثاني الذي يواصل في القرن العشرين الميلادي التعبير عن الفكر الذي تميز به القرن التاسع عشر. وإذا كانت المثالية في الربع الأول من القرن العشرين تمثل تيارا ذا أهمية كبرى، إلا أن تأثيرها تناقص إلى درجة كبيرة في خلال الربع الثاني، إلى درجة أن المثالية أصبحت أضعف من التجريبية، وأنه يمكن اعتبارها أقل التيارات الفلسفية تأثيرا في منتصف القرن العشرين.

ودليل ذلك، أنه لا يكاد يوجد من يمثلها في إنجلترا، وفي ألمانيا تراجعت المدارس الكانتية الجديدة لتحتل مكانا من الدرجة الثانية، بينما كانت قد بلغت أوج قوتها حوالي عام ١٩٢٠، وفي فرنسا، لم يعد يوجد للمثالية مفكر قوى بعد أن مات ليون برنشفيك، وفي إيطاليا ذاتها، حيث سيطر كل من كروتشه وجنتيلي على مسرح الفكر الإيطالي في خلال عقد كامل من الزمان وأظهرا إلى الوجود تيارا قويا، فإن الفكر المثالي في إيطاليا أصبح من ذكريات الماضي في منتصف القرن العشرين.

ولكن ذلك لا يمنع من القول إن تأثير المثالية كان عظيما إلى وقت قريب، وأنه لا يزال لها بعض التأثير في صور مختلفة، عند كارل ياسبرز[٢٠٦] مثلا، بل وكذلك عند بعض أتباع الاتجاه التوماوي[٢٠٧].

ولهذا كله فإننا سوف نعرض بإيجاز لبعض ممثلي هذا الاتجاه المثالي. وقد اخترنا كلا من بندتو كروتشه الإيطالي، وليون برنشفيك الفرنسي، وبعض فلاسفة الكانتية الجديدة الألمان. وهناك نوع من الترتيب التصاعدي بين هؤلاء الثلاثة، حيث أن كروتشه شديد القرب من الاتجاه الوضعي، بينما يتعمق بعض الكانتيين الجدد ليقتربوا من بداية الفلسفة الفينومينولوجية[٢٠٨].

وهناك اختلافات وفروق بين هذه الاتجاهات الثلاثة، وهي أبرز من أن تهمل.

---

(٢٠٦) الفيلسوف الوجودي انظر الفصل العشرين.

(٢٠٧) راجع الفصل الرابع والعشرين

(٢٠٨) وهي التي تقترب من المثالية.

فالواقع أن كروتشه في جوهره فيلسوف هيجلي، بينما يميل برنشفيك إلى موقف شديد الذاتية[٢٠٩]، على حين أن الكانتيين الجدد، وهم الذين ينتسبون جميعا إلى كانت، يتعارضون فيما بينهم تعارضا شديدا. ولكن هناك سمة مشتركة بين هؤلاء الكانتيين الجدد: ذلك أنهم مثاليون فيما يخص نظرية المعرفة، وهم على الأخص مثاليون موضوعيون، بمعنى أنهم يرون أن العقل الموضوعي يقوم مباطنا للواقع كله، وأنه يخلق الصور والأشكال التي تظهر في الطبيعة وفي النفس الإنسانية، أو أنه هو نفس هذه الصور والأشكال.



(٢٠٩) أي التأكيد على الأولوية المطلقة للوعي.

الفصل الثامن
بنـــدتـو كــروتشـــه (٢١٠)

أولا : الفلسفة الإيطالية ومكان كروتشه فيها

لا يختلف الوضع العـام للفلسفة الإيطاليـة في نهاية القرن التـاسع عشر الميلادي اختلافا جوهريا عن أمثاله في بلاد أوربا الأخرى في نفس ذلك الوقت.

فقد نشأ المذهب الوضعي في إيطاليا مع مفكرين من أمثال كارلوكاتانيو (١٨٠١ ـ ١٨٦٩م.) وجوسيِّي فـراري (١٨١٢ ـ ١٨٧٦م.) وانـريكو مُرسللي (١٨٥٢ ـ ١٩٢٩م)، حتى وجد لنفسـه في شخص روبرتـو أرديجو (١٨٢٨ ـ ١٩٢٠م) الممثل القوي الذي بسط نفوذ المذهب حتى أصبحت الـوضعية هي التيار المسيطر في الحياة العقلية الإيطالية في الوقت الذي نتحدث عنه.

ولكن المثـاليـة كانت حـاضرة هي الأخـرى إلى جـانب الوضعيـة، وقـام كل من أوجستـو فيرا (١٨١٣ ـ ١٨٨٥م)، وعلى الأخص بـرتــرانـدو أسبـافنتـا (١٨١٧ ـ ١٨٨٣م)، بالتقريب بين المثالية وبين الفلسفـة الهيجلية، وكذلك بينها وبين الاتجاه التأريخي في عصر النهضة الإيطالية(٢١١).

وظهر في إيطاليا كذلك عـدد غير قليل من ممثلي الفلسفة الكانتية الجديدة، ومن أهمهم ألفـونسوتستـا (١٧٨٣ ـ ١٨٦٠م) الـذي خلفه في تمثيل هـذا الاتجاه في وقت كروتشه الفيلسوف الساندرو كيابللي (١٨٥٧ ـ ١٩٣٢م) وقد ظهر كذلك عديد من الفلاسفـة الذين دافعوا عن المثاليـة بمفهومها العام، وكل منهم على طـريقته، ومن

(٢١٠) Croce، وله بالعربية كتاب مترجم في فلسفة الفن.
(٢١١) أي المهتم بالتاريخ، في فترة ١٤٥٠ ـ ١٦٠٠م.

هؤلاء برناردينو فاريسكو (١٨٥٠ ـ ١٩٣٣م).

ومع ذلك، فإن التيار الرئيسي السائد في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي كان التيار الوضعي[٢١٢]، الذي كانت سيادته واضحة حاسمة، ليس عند الفلاسفة المحترفين وحسب، بل وكذلك عند الطبقة المثقفة الإيطالية.

وقد كان كروتشه أول من قام بتغيير سمات هذا الوضع العقلي. وكان كروتشه تلميذا عند أسبافنتا، ولكنه اتجه إلى الفلسفة الهيجلية، وأخذ منها قضاياها ومواقفها الرئيسية، ثم وضعها في ثوب جديد من خلقه هو وينتسب إليه هو. ولكن كروتشه كان متأثرا برغم هذا بالفلسفة الوضعية، بل وبالفلسفة البراجماتية كذلك. كذلك فإن كروتشه إنغمر في شبابه، تحت قيادة لابريولا (١٨٤٣ ـ ١٩٠٣م)، في دراسة المذهب الماركسي، وفي دراسة المذهب التاريخي عند فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م)[٢١٣]، ويرجع الفضل إلى كروتشه في إعادة الاهتمام إلى فلسفة فيكو بعد طول نسيان، وانغمر أيضا في دراسة تيارات مماثلة في الفلسفة الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. ولكن كروتشه توصل من بعد ذلك كله إلى جمع هذه الاتجاهات المختلفة والمتنوعة في داخل تركيب قوى من عمله هو، وقدمه في بلاغة وقوة إقناع.

ثانيا : حياته وكتاباته وخصائصه

ولد بندتو كروتشه في عام ١٨٦٦م. في بسكاسرولي (مقاطعة أبروتزي)[٢١٤]، وقضى كل حياته في إيطاليا، وتوفي عام ١٩٥٢م وأصبح وزيرا للتربية مرتين، والمرة الأخيرة كانت في حكومة التحرير[٢١٥]، وتعليل هذا أن كروتشه ظل في أثناء الحكم الفاشي، بقيادة موسيليني، أمينا لآرائه اللبرالية والديمقراطية محافظا عليها،

---

(٢١٢) راجع فيما سبق، الفصل الأول، «رابعا»

(٢١٣) Vico ، Labnola. والأول مفكر اشتراكي معروف، والأخير هو أهم فيلسوف إيطالي في القرن الثامن عشر الميلادي.

(٢١٤) منطقة في وسط إيطاليا.

(٢١٥) أي تحرير إيطاليا من الحكم الفاشي بقيادة موسليني، بعد هزيمة إيطاليا ثم ألمانيا في الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥م.

على عكس زميله الممثل العظيم هـو الآخر للاتجاه المثـالي في إيطاليا، جـوفاني جنتيلي (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤م). الـذي خدم الحكم الفاشي وأعدمـه الوطنيون الإيطاليـون عند التحرر من الحكم الفاشي.

وأهم تـاريخ في حياة كـروتشه هـو عام ١٩٠٣م، حين ظهـر أول عدد من مجلتـه «النقد»، التي كان هو يحرر معظم مادتها.

وقد أثـرت هذه المجلة تأثيرا حـاسما على الحياة العقلية الإيطـالية. ولم تكن تقصر اهتمامها على الفلسفـة، بل تعدتها إلى التاريخ العـام وتاريخ الفن وعلم الأدب، بل وإلى المسائل السياسيـة. والواقع أن كروتشه كـان عقلا موسوعيـا إلى درجة عظيمة، وقد أثرى كل هذه الميادين بالعدد العديد من الأفكار الجديدة.

ويمكن القول، فـوق ذلك، وعلى أساس من الـوقائع، أن كروتشـه هو في المحل الأول مؤرخ لتاريخ الفنون وناقد أدبي، ثم هو فيلسوف في المحل الثاني. ولكن هذا لم يمنع ثلاثيته الـرائعة، التي ظهرت ما بين عـامي ١٩٠٢ و١٩١٧م. بعنوان «فلسفة العقل» وهي التي تحتوي على مذهب في فلسفة الجمال وفي الأخلاق، وعلى فلسفة في العمل وفلسفة للتـاريخ، ولم يمنعها هـذا من أن تؤثـر تأثيرا قويـا ليس على الفلسفة الإيطالية وحدها، بل وعلى الفلسفة الأوربية في مجملها. ومجلى هذا أن الجزء الخاص بالاستيطيقا (فلسفـة الفن والجمال) ترجم إلى اللإنجليزية وإلى الفـرنسية وإلى الألمانية وإلى الأسبـانية والمجـرية والتشيكيـة، بل وظهـرت للجزء الخاص «بفلسفـة العمل» ترجمة يابانية. أما كتابه «موجز فلسفة الفن»، الذي ظهر عام ١٩١٣، فإنه من أشهر ما نشر في أوربا في موضوعه.

ويتميز أسلوب كروتشـه بالوضوح الشديد، ولكنـه أسلوب كثير الإطناب. ومن الواضح أن كروتشـه كان يهتم بجمال لغته اهتمامًا شديداً ولكن الـروح العلمية كانت هي ضحيـة هـذا الاهتمام الأدبي، لأن الأسلـوب العلمـي يتطلب طـرائق أكثـر دقـة وتدقيقا. وهكذا، فإننا نجد تعريفات كـروتشه في غالب الأحيان تعريفات تفتقر إلى

الضبط والإحكام، على خلاف تعريفات الفلاسفة الكانتيين الجدد الألمان مثلا، كما نجد تدليلاته غامضة معظم الحالات، بل ويحدث أن يضع بدل الدليل مجرد التقرير للقضية مصحوبا بأشد أنواع الهجوم على الخصوم.

وإذا وضعنا هذه الانتقادات جانبا، فلابد من الاعتراف بأن مؤلفات كروتشه تعالج عددا غفيرا من المشكلات، وأن القارىء يجد فيها كثيرا من المواقف الجديدة والطريفة.

والواقع أن كتابات كروتشه، بالإضافة إلى صورتها الأدبية المتميزة ورغم افتقار الصياغة العقلية إلى الدقة والإحكام، تستند مع كل ذلك إلى فكر منظم متصل الحلقات، وأنها تقدم لنا عرضا شاملا لعناصر المثالية الهيجلية والمذهب التاريخي[٢١٦] والوضعية، بحيث تجتمع فيه كل هذه المذاهب معا في تركيب هو من عمل كروتشه. وإذا كان الواقع أن كروتشه لم يعد يتمتع، حتى في إيطاليا ذاتها، بالمكانة المتميزة المتقدمة التي كانت له من قبل، إلا أن كتاباته سوف تظل دائما إنتاجا نموذجيا للمثالية في القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية.

ثالثا: قضاياه الرئيسية

الأساس المنطقي للنظام الفلسفي الذي قدمه كروتشه هو القول بمذهب متسق في التصورات ونظرية في التركيب الجدلي القبلي[٢١٧].

أما مذهبه في التصورات[٢١٨]، ولا يطلق عليه كروتشه نفسه هذه التسمية، فيقول إن هناك نوعين ونوعين وحسب من المعرفة: المعرفة الحدسية[٢١٩] أو

---

(٢١٦) يقصد المذهب الذي ذاع في ألمانيا وينظر إلى كل شيء من منظور تاريخي. راجع الفصل الثالث عشر.
(٢١٧) سيأتي شرح القضيتين بعد قليل.
(٢١٨) أو «التصورية» Conceptnalism.
(٢١٩) من «الحدس»، وهو الإدراك المباشر الفوري، عقليا كان أم حسيا.

الاستيطيقية [٢٢٠] و ا لمعرفة التصورية أو المنطقية[٢٢١]. أما النوع الأول، فانه نوع المعرفة الحسية، وموضوعها هو الجزئي أو الفردي، بينما النوع الثاني هو نوع المعرفة العقلية، وموضوعها هو الكليات[٢٢٢].

وتحتوي كتابات كروتشه على صفحات رائعة يقوم فيها بتوجيه الانتقاد إلى المذهب الاسمي الذي يرفع رايته الوضعيون، والذي يريد قصر كل معرفة على تلك التي مصدرها الحواس. ومع ذلك، فإن كروتشه لا يرى أن التصورات الكلية يمكن أن تكون تصورات عن العلاقات، ذلك أن العقل لا يقوم بتعريفنا على مضمون الأشياء، إنما هو لا يدرك إلا شيئا واحدا وحسب: هو العلاقات التي تقوم بين الأشياء، أما إدراك الأشياء ذاتها فإنه يتم بوسيلة الحدوس الحسية[٢٢٣]. وبعبارة أخرى، وكما هو الحال تماما عند كانت، فإنه لا يوجد في رأي كروتشه حدس عقلي [٢٢٤]، لأن العقل ليست له وظيفة إلا مجرد الربط بين الحدوس الحسية، وبالتالي فإنه لا يوجد مضمون عقلي في العالم [٢٢٥]. وهكذا فإن كروتشه يأخذ بمذهب شديد التطرف في القول «بالتصورية».

أما الجدل [٢٢٦]، فانه يؤدي إلى إدراك أنه لا يوجد في العالم شيء ثابت أو دائم، وإنما العالم هو بالأحرى تيار من الأحداث متصل لا ينقطع. وتؤدي دراسة الجدل، ثانيا، إلى إدراك أن هذه الصيرورة[٢٢٧] تتكون، ليس باجتماع الأضداد في تركيب جديد، كما هو الحال عند هيجل، بل في تركيب من المختلفات، وتحتفظ المختلفات في التركيب بخصائصها الذاتية. وتؤدي دراسة الجدل، ثالثا، إلى إدراك أن الصيرورة

---

(٢٢٠) أي «الحسية»، والكلمة مأخوذة من اصطلاح يوناني يعني «الإحساس Aisthesis».

(٢٢١) وهي التي تتم عن طريق مفاهيم العقل وباستخدام القياس على الخصوص.

(٢٢٢) أنا أعرف صديقي فلانا معرفة مباشرة، أما مفهوم «الإنسان» فإنه مفهوم «كلي» أو «عام».

(٢٢٣) «حدوس» جمع «حدس»

(٢٢٤) لأن وسيلة العقل هي القياس، وبالتالي فإن معرفته دائما غير مباشرة.

(٢٢٥) لأن العالم أحداث وحسب، ولا تأتي العقلانية إلا من العقل

(٢٢٦) وهذه هي النظرية الثانية بعد نظرية التصورية.

(٢٢٧) من «صار يصير»، والمقصود بها التغير الدائم بغير إنقطاع.

ليست مستقيمة الخط في حركتها، بل هي دائرية الخط، لأن كل شرط يتضمن شرطا آخر كامنا فيه. وأخيرا، فإن دراسة هذا الجدل تؤدي إلى إدراك إن الصيرورة الكونية ماهي إلا المظهر متعدد الوجوه متنوعها لحقيقة واحدة وحيدة، تلك الحقيقة هي العقل. ومن الواضح أن هذه المفاهيم الأساسية للجدل عند كروتشه تتفق ظاهر الاتفاق مع مذهب هيجل، وهي لا تختلف عن ذلك المذهب إلا في تعديلات تمس التفاصيل والجزئيات لا أكثر.

والعقل عند كروتشه له أنشطة متعددة، وهو يهتم بالتمييز بين بعضها والبعض.

والتمييز الأساسي يقوم في الفرق بين النشاط النظري للعقل ونشاطه العملي (أو السلوكي أو الفعلي)، ثم يتفرع كل من هذين النوعين بحسب ما إذا كان موضوعه هو المفرد، أو الجزئي، أم الكلي، أو العام. وهكذا فإن كروتشه يميز في النشاط النظري بين نشاط استيطيقي، محوره هو الفردي أو الجزئي، ونشاط منطقي، موضوعه الكلي أو العام، كما يميز في النشاط العملي بين نشاط اقتصادي ذي أهداف جزئية، ونشاط أخلاقي لا ينظر الا إلى معيار الكلي والعام، وعلى نفس هذا النسق، يقسم كروتشه الفلسفة، التي هي علم الحقيقة الوحيدة الواحدة، أي العقل، يقسمها بحسب هذه الطرائق الأربع للنظر [٢٢٨].

رابعا : التركيب الاستيطيقي

إن الاستيطيقا هي علم الحدس الحسي. وهي، بهذه الصفة، تكون أساسا وشرطا لعلم المنطق، وذلك بدون أن تكون هي ذاتها خاضعة خضوعا مباشرا لذلك العلم، والعلة في هذا أنه ليست هناك مفهومات بغير حدوس، وإنما توجد بالفعل حدوس بغير مفهومات[٢٢٩].

---

(٢٢٨) هناك اذن : «المنطق»، الاستيطيقا»، «الاقتصاد»، «الاخلاق».

(٢٢٩) لأن الإدراك الحسي سابق على النشاط العقلي.

وإحدى الخصائص الأساسية للحدس الاستيطيقي أنه لا يمكن فصله عن التعبير، فما أن يكوِّن الشخص حدسا، حتى يخلق في نفس الآن تعبيرا عنه. وعلى هذا فليس هنا من اختلاف جوهري بين نشاط الفنان ونشاط غير الفنان[٢٣٠].

ومع ذلك، فان كروتشه، في كتابه «موجز الاستيطيقا» يقيم نوعا من التمييز بين نشاط الفنان ونشاط غير الفنان، حين يقدم رأيه القائل بأن الفن هو تركيب قبلي[٢٣١] مزدوج: فهو من جهة تركيب من صور حدسية، وليس بالتالي مجرد تراكم من الصور وهو، من جهة أخرى تركيب ما بين الصورة والإحساس[٢٣٢]. إن الفن في هذا الرأي هو حدس غنائي، أي أنه حدس تركيبي، وهو، بمعنى ما حدس عضوي كذلك[٢٣٣].

وتحتوي استيطيقا كروتشه، وهي مع فلسفته في التاريخ أكثر ما قدمه أصالة وتجديدا، تحتوي على عدد غفير من الإشارات الطريفة ومن المواقف الجريئة الغريبة. ولا نستطيع الدخول هنا بالطبع في تفاصيلها، ونتوقف عند الإشارة إلى أن كروتشه لم يكن يعتبر الفن واقعة فيزيقية[٢٣٤]، حيث أن الفن حقيقة بينما الوقائع الفيزيقية ماهي إلا تكوينات من خلق العقل[٢٣٥]، كما أن الفن عنده ليس نشاطا عمليا (من حيث هوفن)، كذلك فإن الفن في رأيه يقع خارج نطاق المنطق خروجا تاما. إنما الفن كلٌ، أو تكوين في كل، أو هو بالأحرى تركيب قبلي متعدد الوجوه: فهو تركيب من مضمون وشكل، ومن حدس وتعبير، ومن تعبير وجمال. وإن الفن يكون وحدة كاملة تامة، وما التمييز بين بعض الفنون وبعض وبين أجناس فنية وأجناس أدبية إلا محض تميز مصطنع ولا يستند إلى واقع حقيقي، بل هو تصنع واختلاق.

---

(٢٣٠) وهكذا نرى أن كروتشه يوسع من معنى «الإستيطيقا» ليعود بالكلمة إلى معناها الأصلي في اللغة اليونانية، وهو المتصل بالحس، بينما معنى الكلمة اصبح يدل على «فلسفة الفن والجمال»، وذلك في اللغات الأوربية، منذ القرن التاسع عشر الميلادي.

(٢٣١) «قبلي» أو «أولي»، أي مستقل عن الحس وسابق عليه.

(٢٣٢) الصورة هنا يقصد بها المنتج الخيالي (Image).

(٢٣٣) يدخل كروتشه هنا في عالم التعبيرات الأدبية أو شبه الأدبية.

(٢٣٤) أي قابلة للدراسة في علم الفيزيقا (الطبيعة).

(٢٣٥) راجع «ثالثا»، في هذا الفصل.

خامسا : التركيب المنطقي

في المنطق يتم نوع آخر من التركيب أعلى مرتبة من التركيب الاستيطيقي[٢٣٦] وفي عمليات المنطق يتوحد، عند كروتشه، التصور مع الحكم، وهو الحال في الواقع عند معظم المثاليين[٢٣٧]، وبالتالي فإن التصور يظهر على هيئة تركيب من موضوع ومحمول. ولكن حيث إن طرائق التعبير لا تسمح دائما بإدراك هذه الهوية بين التصور والحكم، فإن كروتشه يرى أنه ينبغي رفض المنطق (أو بالأحرى المنطق «الشكلي») الذي ارتبط، منذ أرسطو حتى ظهور المنطق الرمزي، بطريقة التعبير اللغوية.

فإذا نحينا جانبا هذا الطابع الصوري، فإن كروتشه يرى أن الأحكام يمكن أن تقسم إلى نوعين:

- أحكام تعريفية، وفيها يكون كل من الموضوع والمحمول تصورات كلية،

- وأحكام الإدراك الحسي (أو ما يسميه كروتشه الأحكام «التاريخية»)، وفيها يكون الموضوع فردا جزئيا يصفه محمول كلي.

وعند كروتشه، فإن هذا الأخير من الأحكام هو وحده الجدير باسم الحكم على الحقيقة. بل إن المرء لو تفحص في ثنايا النوع الأول من الأحكام، لتوصل إلى أن عناصر الأحكام التعريفية ليست كلها عناصر كلية محضة، لأنها لابد أن ترتبط بالمتحدد والمتعين الجزئي، حيث أننا لا نتوصل إليها الا بعد بحث تاريخي أو فحص لمشكلة تاريخية[٢٣٨]. ونتيجة هذا كله هو البرهنة على أن الحكم هو في جوهره تركيب قبلي يجمع بين الكلي والجزئي، وبين التصور والحدس.

وهو يرى أننا لن نستطيع تفسير هذا التركيب إلا إذا أدركنا أن كلا من العنصرين (الكلي والجزئي) اللذين يكونان هذا التركيب ما هما إلا مظهرين مختلفين، وإن لم

---

(٢٣٦) هنا المقابلة بين الحسي (الاستيطيقى) والعقلي.
(٢٣٧) أي أن التصور (Concept) يظهر في شكل حكم أو قضية.
(٢٣٨) «التاريخي» هنا هو ما يحدث في الزمان.

يكونا متناقضين[٢٣٩]، لشيء واحد ونفس الشيء، ألا وهو العقل.

وعلى هذا فإن مبحث الاستيطيقا ومبحث المنطق ما هما إلا شكلين مختلفين لنفس الشيء، ألا وهو التطور الجدلي لنفس الحقيقة الواحدة الوحيدة. وحيث أن كل الحقيقة، على ماكان يقول هيجل، عقلية، لذلك فأن كل ماهو واقعي هو في نفس الوقت عقلي، أي أن الواقعي عقلي[٢٤٠].

ويرى كروتشه أن فلسفة المنطق تصحح العلوم الطبيعية. وينتج عن هذا الإشراف أن هذه العلوم لا تحتوي إلا على «تصورات زائفة»[٢٤١] وهذه التصورات الزائفة هي من نوعين:

ـ فهناك، من جانب، التصورات الزائفة التجريبية (مثل «التصور الزائف» عن «القطة»[٢٤٢]، وهي ليست إلا تقريبات تجريبية وتعسفية[٢٤٣].

ـ وهناك من جهة أخرى التصورات الزائفة التجريدية (مثل التصور الزائف عن «المثلث»)، وهذه التصورات ليس لها من محتوى.

وحيث أن العلوم الطبيعية لا يمكن أن تصل على أي نحو إلى مستوى الكلية الحقيقي، وأنها تعتمد اعتمادا كليا (بما في ذلك الرياضيات) على مواصفات تعسفية، فإن كروتشه يرى أنها ليست إلا علوما زائفة. ومن هذه الوجهة للنظر، فإن كروتشه يدافع عن المذهب الوضعي المتطرف وعن المذهب البراجماتي. ذلك أنه يرى أن العلوم الطبيعية، وإن لم تكن خاضعة في كلها للأهداف العملية التي ترجى نتائجها من وراء البحث فيها، إلا أنها، من حيث هي نشاط، تنتمي إلى الميدان العملي من

---

(٢٣٩) لأنهما متكاملان.

(٢٤٠) مثلما كان الحال عند هيجل.

(٢٤١) أو كاذبة، لأنها لا تصور الواقع الحقيقي.

(٢٤٢) أو أي شيء محدد، والمقصود أنه لا يصل إلى الشيء ذاته بل يقترب منه وحسب.

(٢٤٣) «تعسفي» أو «اصلاحي»، أي هكذا يظن الناس فيما بينهم أنهم يفهون بأشارات من عندهم، ولكنها في الحقيقة بعيدة عن الواقع، ويقول كروتشه أننا نستعيض عن الأشياء «ببطاقات» مثل فكرة «القط»، بينما الموجود في الواقع هو «هذا» القط المحدد أو ذاك.

نشاط العقل، وليس إلى الميدان النظري.

ولا يقل الدين والميتافيزيقا عجزا عن العلوم الطبيعية من حيث القدرة على إمداد الإنسان بالمعرفة الحقيقية.

ويرى كروتشه أن الميتافيزيقا هي، من البداية، مشروع مستحيل، لأننا، كما كان يقول كانت، لا نستطيع تكوين حدوس عقلية(٢٤٤).

أما الدين، وهو، عند كروتشه، مجرد أسطورة، فما هو إلا فلسفة كاذبة. وربما كان كروتشه أقل الفلاسفة المثاليين الغربيين عناية بالدين وتفهما له.

أما العلم الوحيد الذي يستحق ذلك الاسم ،، اسم الفلسفة، فهو فلسفة العقل(٢٤٥). ومع ذلك، فإن كروتشه يعتبر أن العلوم الطبيعية والميتافيزيقا والدين، كلها لها بعض الأهمية، وذلك من حيث هي ظواهر فعلية قائمة، وبالتالي فهي «لحظات» من لحظات العقل، فينبغي إذن أن ندرسها باعتبارها درجات يصعد عن طريقها العقل إلى المستوى الأعلى، مستوى الفلسفة.

سادسا : التركيب العملي(٢٤٦)

سبق أن أشرنا إلى أن للعقل عند كروتشه نوعين من النشاط: نشاط نظري ونشاط عملي، وينقسم نشاطه العملي إلى نشاط اقتصادي ونشاط أخلاقي.

والنشاط الاقتصادي، وهو يقابل في ميدان العمل الحدس الاستيطيقي في ميدان النظر(٢٤٧)، يدور حول الفرد، ومجاله هو النافع والمفيد، ويظهر في صور متعددة، أهمها السياسة والاقتصاد بالمعنى الشائع لهاتين الكلمتين.

---

(٢٤٤) لأن كانت يقول: «الحدس... يتعلق مباشرة بموضوعه، وهو جزئي فالحدس إذن جزئي لا كلي، والميتافيزيقا تزعم إدراك الكلي.

(٢٤٥) أي فلسفة كروتشه نفسه.

(٢٤٦) أي العمل، ببساطة.

(٢٤٧) أي إنه الأساس للنشاط الأخلاقي، كما أن الحدس الحسي أساسي للتركيب المنطقي.

أما النشـاط الأخلاقي فـانه يتميز عن سـابقه الاقتصادي بأنـه يدور حـول العام والكلي، أي حول العقلي. ويوجه كروتشه انتقـادات نافذة عميقة إلى المذاهـب اللذية والنفعية وما شابهها[٢٤٨]، ويرفض هذه المذاهب، وهي التي تنتهي إلى أنه لا يوجد نشاط أخـلاقي في نهاية الأمر، وأن الحياة تمر بـدون نشاط من هذا النـوع، لأن الحياة تتكون من أفعال منعـزلة، وليس بين بعضها والبعض من روابط متبـادلة، ولأن هذه الأفعال خلو من أي مغزى عميق.

كذلك، فإن كـروتشه يرى، وعلى نفس المنـوال، رفض الفكرة الذاهبـة إلى عدم الاعتراف بالنشاط الاقتصـادي، أو تلك الرامية إلى إلحاقه بالنشـاط الأخلاقي كتابع لهذا الأخير. فهـو يـرى أن النشـاط الاقتصـــادي، على عكس مـا تـدعيـه هـذه الاتجاهـات، مستقل عن الأخلاق، هـذا على حين أن الأخـلاق لا يمكن تصورهـا بـدون النشاط الاقتصـادي، وذلك تماما كما هـو الحال مع العـلاقة بين الإستيطيقـا والمنطق: فالإستيطيقا لا يتعلق وجودهـا على المنطق، بينما لابد من أجل قيام المنطق من أن يعتمد على الحدس الحسي[٢٤٩].

ويرى كـروتشه أنه لا يمكن قيـام حكم أخلاقي على الـرجل العملي الذي يفعل ويعمل بهدف الحصـول على المفيد والنـافع[٢٥٠]. ذلك أن مثل هـذا الحكم يبـدو مستحيلا، إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظـر غير وجهة نظر الأخلاق، أما من وجهة النظـر الأخـلاقيـة فـان الاقتصـــادي لا يتعـــارض مع الأخـلاقي، إنما هـــو، أي الاقتصادي، مربـوط إليه بالأحرى في إطار تـركيب أعلى منه (أي من الاقتصادي). ويرى كـروتشه أن الإنسان الأخـلاقي، أي ذلك الذي يفعل ويعمل من أجل غـاية عامة كليـة وروحية، هذا الإنسان لا يتوقف رغم هـذا عن السلوك في بعض الأحيان على أساس نفعي، ومن ذلك مثلا أنه يبحث عن المتعة، وهي التي تترابط مع الفعل

---

(٢٤٨) أي المذاهب الوضعية عامة في الأخلاق.

(٢٤٩) راجع «رابعا» و«خامسا» مما سبق في هذا الفصل.

(٢٥٠) لأن مستوى المفيـد والنافع درجة أدنى من العمـل، لأنه يرتبط بـالجزئي، بينما يتعلق مستوى الأخلاق بالغايات العامة الكلية.

والعمل بالطبيعة(٢٥١). وخلاصة الأمر أن النشاط الأخلاقي والنشاط الاقتصادي ليسا بالمتعارضين اللذين يقفان كل في مجابهة الآخر، وإنما هنا يمثلان تمييزا وتنوعا في داخل ميدان العقل.

ولا نستطيع الدخول هنا في تفاصيل المذهب الأخلاقي الذي قدمه كروتشه، وهو مذهب ذو خصوبة. ولكن فلنكتفي بملاحظة أن كروتشه يرفض رفضا قويا الأخلاق القائمة على العاطفة، ويعتبر أن النشاط الأخلاقي ينتمي إلى ميدان الإرادة، وأنه يرفض التمييز بين النية والعمل، وبين الوسيلة والغاية، ويبتعد عن كل أخلاق مادية، وعلى الأخص ما يسميه بأخلاق «النفعية الدينية» وأخلاق الغيرية(٢٥٢)، وأنه يدرس مشكلة الحرية دراسة متعمقة، لكي ينتهي إلى الاتفاق مع مذهب هيجل في أن الإرادة هي في نفس الوقت مجبرة وحرة: فالإرادة محتومة ومجبرة، لأنها لن تستطيع الفعل والتأثير مطلقا إلا في ظل ظروف محددة محتمة، ولكنها أيضا حرة، لأن ما تخلقه، وهو فعلها وعملها، ولأنه فعل وعمل، هذا الذي تخلقه يتعدى حين يوجد كل ما سبقه من معطيات(٢٥٣).

أما فيما يخص العلاقة بين النشاطين العملي والنظري للعقل، فإن أول ما نلاحظ هو أن كلا منهما يسبق الآخر دورا، ثم يتبعه في دور آخر. ذلك أن السلوك العملي يتطلب كشرط لقيامه وجود معرفة سابقة عليه، ولكن المعرفة ذاتها هي، من جهة أخرى، غير ممكنة بغير العمل. وهكذا نجد أنفسنا بازاء الخط الدائري لمسار العقل: فالحدس يتحول إلى حكم، والحكم يتسبب في إحداث النشاط العملي، هذا النشاط العملي الذي يضعنا من جديد أمام موضوع جديد، مما يوجب قيام حدس جديد، وهكذا دواليك.

ونلاحظ كذلك أنه رغم هذا الإتصال والتواصل الجوهري بين الدرجات التي يجوب بينها العقل على النحو الذي أشرنا اليه، إلا أنه من أبعد الأمور عن الصحة،

(٢٥١) أي أن من طبيعة العمل أن يقترن بمتعة، وان تكون المتعة نتيجة العمل.
(٢٥٢) الغيرية تفضيل الغير على الذات.
(٢٥٣) فهو إذن وجود جديد، ويدل هكذا على الحرية.

عنـد كروتشـه، أن نظن أن هـذه الـدرجات يختلط ببعضهـا البعض وتتـداخل بغير تمييز. وهكـذا فانـه أبعد ما يكـون عن الصواب، في رأيـه أن نحكم على الفنان، من حيث هو فنان، من وجهـة نظر أخلاقية. إن الشاعـر، في فعل الخلق، هو أخلاقي دائما، لأنه يقوم بأداء وظيفة مقدسة.

هذا الموقف الأخير يدل بوضوح على أنه لم يعـد هناك من مكان للدين لا في نظام الفلسفة العملية عند كروتشه ولا في نظامه عن التركيب النظري.

ورغم هذا، ومع إنكـار كروتشه أن يكـون الدين وجها متميـزا من أوجه العقل، ومع إنـكاره لما سماه «أخـلاق اليسوعيين»[٢٥٤]، مستعينا في هذا بكتـاب باسكال «الريفيات»[٢٥٥]، نقول، رغم هذا كله فإن كروتشه يأخذ مكان المدافع عن النزعة الأخـلاقيـة الـدينيـة، وهو يعـارض بها مـا يسميـه «الببغـائيـة» والطـابع السطحي للأخلاقية المستقلة عن الدين على أية صورة كانت. وهو يقول أن المذهب الأخلاقي الكاثوليكي [٢٥٦] غني عظيم الثراء، حتى أنه يحتوي على كل الأخلاق الحقة للعقل أو يكاد.

سابعا : التاريخ والفلسفة

ينبغي، فيما يقول كروتشه، أن نميز بين التـاريخ ورواية الأخبار، التي هي تاريخ ميت، ومحض سلـوك عملي[٢٥٧]. إن التـاريخ الحق هو تـاريخ العصر الحاضر، والذي ينطلق من التكوين الروحي للعصر موضوع الدراسة، ويتماشى خطوة بخطوة مع خلق العقل ومع تطوره.

إن الحكم التاريخي، من حيث هو كـذلك، حكم جزئي. ولكن على الرغم من

---

(٢٥٤) أو «الجزويت»، وهم تجمـع ديني كـاثـوليكي اهتم بـالتربيـة، والتعبير المذكـور من خلق خصومهم، ويعنون به شيئا من الحذلقة الزائدة ونوعا من النفاق.

(٢٥٥) باسكال، رجل الـدين والمفكر والرياضي الفرنسي المشهـور (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢م). كان خصما لليسوعيين.

(٢٥٦) أي المقرر لدى كنيسة روما.

(٢٥٧) التاريخ الحق عنده مسألة نظرية.

أنه يتناول الجزئي والفردي، إلا أنه يحتوي كذلك على محمولات كلية، كما أن موضوعه الحق، أي موضوع الحكم التاريخي، إنما هو الكلي والعام أيضا. ومثال ذلك عند كروتشه أن المهم حين يقوم تاريخ الأدب بدراسة دانتي(٢٥٨) ليس هو شخص دانتي وإنما الشعر(٢٥٩). وهكذا فإن التاريخ يصبح والفلسفة شيئا واحدا، وتصبح الفلسفة والتاريخ من جانبها شيئا واحدا أيضا، حيث أن الفلسفة تظهر باعتبارها عملا متعينا وتاريخيا(٢٦٠)، فلا يمكن إذن أن تعزل عن مجرى الصيرورة.

وهكذا يؤكد كروتشه على التوحيد التام بين الفلسفة والتاريخ، معتبرا أن التمييز بينهما، والذي يؤدي إلى أن الفلسفة هي التي تقوم بدارسة المنهج التاريخي، هذا التمييز ما هو إلا تمييز مصطنع من أجل أغراض التعليم وحسب. فالواقع أن كروتشه يرى أن كل فيلسوف هو في نفس الوقت مؤرخ، وأن كل مؤرخ هو في نفس الوقت فيلسوف، لأن هناك تاريخا في فلسفة أي فيلسوف، هو حياة هذا الفيلسوف كلها.

أما الإنسان الفرد، وكذلك كل أنواع العلوم والتخصصات، من فنون إلى فلسفة، والعلم بصفة عامة، كل هذه ما هي إلا «لحظات» عابرة لحقيقة واحدة وحيدة تجمع كل العناصر المنوعة وتضمها في وحدة واحدة، هذه الحقيقة هي: العقل.

ويتضح من الفحص السابق الذي قدمناه حول آراء كروتشه في مختلف الميادين أنه ليس هناك من حقيقة عنده غير العقل. إن العالم هو العقل، وفيه تتحد الذات مع الموضوع، الفردي مع الكلي، العملي مع النظري. إن العقل عند كروتشه هو التركيب القبلي المكون من كل التركيبات. إنه التطور الخالص، اللانهائي، الخالد، الذي يصل إلى درجة ومنها إلى درجة أعلى يصعد إليها، الواحدة بعد الأخرى. هذه

---

(٢٥٨) الأديب الإيطالي الأشهر (١٢٦٥ ـ ١٣٢١م)، وفريدته «الكوميديا الإلهية».
(٢٥٩) وهو ينتمي إلى ميدان العام والكلي، بينما دانتي فرد جزئي.
(٢٦٠) أي يتم في الزمان.

اللانهائيـة سر بالنسبة إلينا لا نستطيع فض أختـامه، وهذا السر ماهـو إلا درجة، لم نصل إليها بعد، من درجات الكل، إنـه سر الوجود الخالص والتحقق الكامل، سر المطلق الحق. إن كل شيء يكتمل في هذا المطلق وينتهي إليه، وكل موجود ما هو إلا وجه من أوجهه، وهـو يكون مظهراً حقيقيا لهذه اللانهائية، بقدر مـاهو «لحظة» من لحظات تطور الخالد الأبدي.



الفصل التاسع

ليـــون بِرَنْشِفيـــك

أولاً: المثاليون الفرنسيون الآخرون وخصائص هذا الفيلسوف

كان شارل رنوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣م). أهم ممثـل للتيار المثالي في فرنسا في القرن التاسع عشر الميلادي، وكان تابعا للفيلسـوف الألماني كانت، ولكنه كان على أصالة وتميز. وعـرفت المثالية الفـرنسية إلى جانبه عـدداً آخر من الفلاسفـة المرموقين، ولكن إنتاجهم، بصفـة عامة، كان محدوداً. ولنـذكر منهم أولا أُكْتاف هـاملان (١٨٥٦ ـ ١٩٠٧م). الذي قـدم عدداً من الدراسات العميقـة عن عدد من كبار الفـلاسفة، وألف كتاباً واحداً عن فلسفته هو: «رسالة في العناصر الرئيسية للتصور»، الذي ظهر عام ١٩٠٧م. وينتمي إلى التيـار المثالي أيضاً جول لانيو (١٨٥١ ـ ١٨٩٤م). الذي تمتع بتأثير شخصي على من اتصلوا بـه، بأكثر من أن يعود تأثيره إلى كتابـاته، التي لم تظهـر في شكل ميسر للجمهور إلا عـام ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥م. ولنـذكر أيضـا دومنيك بارودي (ولـد ١٨٧٠م). واميل شارتييه (١٨٦٨ ـ ١٩٥١م). الذي يعرف بـاسمه المستعار «ألان».

ولكن أهم المثاليين الفـرنسيين، والفيلسوف الـذي كان لـه أكبر تأثير على الفكر الفـرنسي، بعد بـرجسـون، هو ليـون بـرنشفيك (١٨٦٩ ـ ١٩٤٤م). وأول كتبـه، وأهمها، هـو كتابـه «جهة الحكم» (٢٦١) الذي ظهـر عام ١٨٩٧. وتبعـه كتاب

---

(٢٦١) (La modalite du jugement) والمقصود «بـالجهة» في المنطق طبيعة العلاقـة بين المحمول والموضوع. وقـد قال المدرسيـون بقسمة ثلاثيـة: فنسبة الموضـوع إلى المحمول إمـا ضرورية أو ممكنة أو ممتنعة. وستظهر المشكلة كذلك عند كانت.

«مدخل إلى حياة العقل»، ظهر عام ١٩٠٠م. ثم الكتاب التاريخي العظيم «مراحل تطور الفلسفة الرياضية»، ظهر عام ١٩١٢، ثم الكتاب الآخر الذي لا يقل أهمية، وهو «تقدم الوعي في الفلسفة الغربية»، ظهر عام ١٩٢٧م. وقد كتب برنشفيك العديد من الكتابات حتى قيام الحرب العالمية الثانية، وقد بلغ تأثيره أوجه ما بين عامي ١٩٢٠ و١٩٣٩م [٢٦٢].

وبرنشفيك مثالي بالمعنى المزدوج للكلمة. ذلك أنه من جهة أولى، يريد السير على الطريق الذي اختطه كانت وهيجل واستكماله، كما أنه من جهة ثانية، يعتبر نفسه من خلف أفلوطين وديكارت واسبينوزا، بل وكذلك باسكال [٢٦٣]، الذي يأخذ بعض خواطره، ويضعها في مذهبه مفسرا لها على ضوء المثالية المعرفية.

وفي نفس الوقت فإن برنشفيك قد تأثر بالمذهب الوضعي تأثرا قويا. وهو يعلن موقفا من العلوم الطبيعية هو القول في شأنها بالاتجاه الرياضي [٢٦٤]، والقول بأن كل العلم أمر اصطلاح [٢٦٥]، وفي كلا الموقفين يأخذ بالشكل المتطرف فيهما، ويرى أن علم الرياضيات هو أعلى درجة وصل إليها الفكر الإنساني.

ومن الواضح أن لديه فكرة «التركيب» العام [٢٦٦] التي وجدناها عند كروتشه، كما أنه يشبه هذا الأخير في الاهتمام اهتماماً كبيرا بالتاريخ، وإن لم تكن معارفه في هذا الميدان في إتساع معارف المثالي الإيطالي. وعلى العكس، فإن أسلوب برنشفيك أكثر دقة وإحكاما بكثير من أسلوب كروتشه، كما أن مناقشاته مع الخصوم تتسم بالتهذب الشديد، على غير طريقة كروتشه. أخيراً فإنه يختلف مع الفيلسوف الإيطالي في أن له آراء نبيلة في ميدان الدين والأخلاق، جلبت له احترام الجميع وتقديرهم.

---

(٢٦٢) كان برنشفيك من أصل يهودي، ولكن تسامحه جلب له احترام الجميع.

(٢٦٣) «بل» لأن باسكال رجل دين، وقد أشرف برنشفيك على إعداد طبعة مشهورة من كتاب باسكال «خواطر».

(٢٦٤) أي أن هيكل العلم الطبيعي هيكل رياضي.

(٢٦٥) أي هو بالإتفاق، فهو نوع من اللغة، ويمكن تصور اتفاقات أخرى. فليس العلم مطلقا.

(٢٦٦) «العام»، أي التركيب الذي يدخل فيه كل شيء، أي كل المعارف.

ثانياً ـ المثالية:

في بداية كتابه الأهم، «جهة الحكم»، يضع برنشفيك كمسلمة مقبولة القضية الأساسية للمذهب المثالي فيما يخص ميدان نظرية المعرفة، حيث يقول: «إن المعرفة تكوِّن عالماً هو لنا العالم. وخارج هذا العالم لا يوجد شيء. إن الشيء الذي يكون وراء قدرة المعرفة إنما يكون بحكم تعريفه غير ممكن الوصول إليه وغير ممكن التحديد، أي أنه يصبح بالنسبة إلينا مساويا للعدم. وعلى هذا، فلا يمكن للفلسفة أن تكون شيئا آخر إلا نقداً للفكر [٢٦٧]، ويؤكد هذا ويعضده أن الفكر وحده هو المكشوف تماماً للفكر، إن الموضوع الرئيسي للفكر ليس التصور، بل هو نشاط العقل ذاته، ويمكن من هنا تعريف الفلسفة بأنها نشاط عقلي يعي نفسه».

وتتزاوج هذه المثالية عند برنشفيك بالقول بالنزعة التصورية[٢٦٨]، كما هو معتاد عند المثاليين، وتأخذ هذه التصورية عنده شكل القول بأن الحكم يسبق كل أشكال أنشطة العقل الأخرى.

ويرى برنشفيك أن التصور، مهما بدا بسيطاً، هو بالفعل تركيب من مفهوم وما صدق[٢٦٩]، فهو، أي التصور، يفترض إذن فعلاً يجمع بين هذين الجانبين. وهكذا يمكن أن نقول إن فعل الإدراك وفعل الحكم هما واحد ونفس الشيء. إن التفكير العقلي ينحصر في النهاية في الحكم، والحكم يمثل فعل العقل الأساسي الوحيد الذي يقوم عليه كل بناء العقل من بعد ذلك.

وفي هذا الإطار، ينتقد برنشفيك مذهب الواقعية العقلية[٢٧٠] عند كل من أفلاطون وديكارت، وهما اللذان حاولا إقامة النشاط التركيبي للعقل على أساس من

---

(٢٦٧) وهذا هو منطلق فلسفة كانت، وبه تتميز عن الفلسفات السابقة عليها.

(٢٦٨) أي القول بأن الكليات توجد في الذهن، وليست مجرد أسماء.

(٢٦٩) لكل حد مفهوم وما صدق. أي مضمونٌ وما ينطبق عليه من أشخاص، مثلا: حد «الإفريقيين» أقل من حيث المفهوم وأوسع في الماصدق من «المصريين»، فهو أزيد في المضمون وأقل في الماصدق.

(٢٧٠) أي القول بوجود الحقائق العقلية في ذاتها في عالم قائم بذاته.

الحقيقة التي تتعدى التجربـة الإنسانية، بل هو ينتقد كذلك كـانت نفسه، الذي لم يكن يقصد قطع الصلة بين هذا النشاط التركيبي ومقولة العلاقة، من حيث أن الأول خاضع خضوع التبعيـة للثانية، وبالتالي فهـو خاضع للتصور[٢٧١]. إن الفلسفـة الحقـة، فيما يرى بـرنشفيك، هي التي تتحـرر من القول بـوجود أي شيء سـابق على الحكم[٢٧٢].

أما الحكم نفسه، فإنـه ينحصر في إثبات الوجود إما باعتبـاره ضرورياً أو باعتباره ممكناً. والعنصر الأسـاسي في الحكم هو الفعل[٢٧٣]، والفعل من زاويـة النظـر إلى مضمون الحكم هو الذي يسمى فعل الكينونة[٢٧٤]. وهكذا تصبح أوضاع الفعل الموضوع الجوهري للبحث الفلسفي.

ثالثاً ـ جهة الحكم:

لفحص جهات الحكم فحصـاً دقيقاً، يـرى برنشفيك أن هنـاك شكلين لجهات الحكم: شكل التداخل (Interiorité) وشكل التخارج (Exteriorité). أما شكل التداخل فإنه يقـوم في صورة التواجد الباطني للأفكار بعضهـا مع بعض، وهو يميز خصوصاً الحكم الرياضي، حيث لا يكـون للموضوع والمحمول معنى إذا نفصل أي منهما عن الآخـر. إن شكل التداخل في الحكم هـو وِحْـدَةُ العقل الذي يفـرض على ذاته قـانونـه هو. إن شكل التـداخل هو الـذي يجعل الحكم معقولاً وقـابلاً للتعقل والفهم، فـالحكم مرتبـــط بهذا الشكل ارتباطـــاً جـوهريـاً. والميـــدان الطبيعي لشكـل التداخل هو ميـدان الأحكام النموذجية[٢٧٥]، وهو يشكل الأسـاس لجهة الضرورة [٢٧٦].

---

(٢٧١) ما يريده برنشفيك هو جعل التصور خاضعا للحكم، وليس العكس.

(٢٧٢) وخاصة التصور.

(٢٧٣) في مقابل الاسم والحرف.

(٢٧٤) (etre to be). والمعروف أن كل جملـة في اللغات الأوربية تستلزم فعلا، وفـوق كل الأفعال هناك فعل «يكون». ونظام اللغة العربية مختلف.

(٢٧٥) أو «المثالية».

(٢٧٦) راجع هامش (٢٦١).

ولكن شكل التداخل لا يكفي وحده لتفسير الأحكام، فنجد إلى جانبه شكل التخارج، حيث أن الحكم ينبغي أن يحوز في داخله على نوع من التنوع والتعدد. إن شكل التخارج هو النتيجة الضرورية للعنصر اللاعقلي الذي يصطدم به العقل. ولكن هذا «اللاعقلي» لا هو الوجود المستقل عن العقل، ولا هو إسقاط من العقل خارج نفسه، وإنما هو مجرد الحدود التي يجد العقل نفسه بها(٢٧٧). وحين يجابه العقل هذا الحد، الذي هو نفى لنشاط العقل، فإنه يشعر بما يشبه الصدمة، التي يشعر الإنسان عادة أنها تأتي من موجود خارج على العقل.

إن الميدان الطبيعي لشكل التخارج هو أحكام الواقع(٢٧٨)، فهناك إذن ثنائية وإزدواجية في العقل: هناك شكل التداخل، من جهة، وبه تتحد عقلانية الحكم الرياضي وضرورته(٢٧٩)، وهناك من جهة أخرى، شكل التخارج، وميدانه هو لا عقلانية ما لا يمكن الوصول إلى حقيقته، وواقع الأحكام المتصلة بالوقائع، وفيما بين هذين الشكلين يوجد شكل ثالث مختلط بينهما، وميدانه في رأي برنشفيك هو ميدان الممكن(٢٨٠).

والعقل عند برنشفيك وحدة(٢٨١)، ولذلك فإن الفكر الإنساني لا يكتمل في رأي برنشفيك إلا في الحكم التحليلي الرياضي(٢٨٢)، حيث يظهر فيه شكل التداخل في أنقى صوره.

والحكم التحليلي الرياضي حكم قبلي. ويتحدد العلم الرياضي بشكله وبموضوعه، ولكن الشكل الرياضي مستقل تمام الاستقلال عن موضوعه. ولا يوجد، في رأي برنشفيك، حدس رياضي، أي حدس عقلي.

---

(٢٧٧) إذن ما هو خارج العقل هو «اللاعقلي».

(٢٧٨) في مقابل الأحكام النموذجية.

(٢٧٩) الحكم الرياضي ضروري، لأنه لابد أن يكون على ما هو عليه، وسبب ضرورته هو أنه عقلي خالص ولا يدخل فيه أي عنصر تجريبي.

(٢٨٠) بعبارة مبسطة: هناك الحكم الضروري والحكم الممتنع والحكم الممكن.

(٢٨١) المقصود أنه يميل إلى الوحدة، أن يكون واحدا.

(٢٨٢) أي الذي يكون المحمول فيه جزءا من الموضوع.

أما أنـواع الحكم الأخرى، الحكم الهنـدسي، الحكم الطبيعي في علم الفيـزيـاء (علـم الطبيعة)، وحكـم الاحتمال، وهي كلهـا أنواع من الحكم تزداد أكثـر وأكثر من حيث درجـة لا عقليتهـا[٢٨٣]، هـذه الأنواع من الحكم تختلف مع ذلك عن عـالم الإدراك الحسي وتكـون عالما مستقـلا بها، ألا وهـو «عالم العلـم» وهو عـالم لا يمكن تفسيره في إطار عالم الإدراك الحسي[٢٨٤].

أي هـذين العـالمين هـو الحقيقي؟ هــذا، عنـد بـرنشفيك، سـؤال لا سبيل إلى الإجـابة عليـه في نطاق النظـرية الخالصـة وحـدها، ولـذلك فإنه لا يبقى إلا القـول بالثنـائية[٢٨٥]. وكذلك الحال أيضا بخصـوص السلوك العملي الحقيقي، فهناك عـالمان حيث تتصادم القـوانين الأخـلاقية الـداخليـة (الجوانية) للعقل مع النشـاط الخارجي لـلإنسان وشرود الأفـراد عن ذواتهم[٢٨٦]. وحيث أن هنـاك عالمين، إذن فهناك نـوعان من الإنسـانية. ولن يحل هـذه الثنائيـة إلا تاريخ العقـل وتطوره، لأن العقل ينحو نحو الوحدة ونحو التداخل.

رابعاً ـ درجات حياة العقل:

كتب برنشفيك عدداً من الكتب حول تاريخ العقل الإنساني، وهي تكشف عن واسع معرفته، وفيها يقدم صورة عامة في خطوطها الرئيسية عن تطور العقل. ويقول برنشفيك إنه يمكن أن نميز في الأساس بين مرحلتين في ذلك التطور: مرحلة الطفولة ومرحلة العمر الناضج.

أما الأولى، فهي عصر الاهتمام بـالخارجيات[٢٨٧]، عصر العلم بالسمعيات، عصر إنسان العقيدة السمعية، أما الثـانية فهي عصر الإنسان الذي توصل إلى علم

---

(٢٨٣) راجع هامش (٢٦١).

(٢٨٤) فعالم العلم إذن عالم قائم بذاته وهو ليس صورة من عالم الإدراك الحسي.

(٢٨٥) أي بوجود عالمين منفصلين، عالم العلم وعالم الحياة اليومية.

(٢٨٦) هذا المعنى سيترجمه البعض إلى فكرة «الاغتراب».

(٢٨٧) المقصـود الأشيـاء الخارجـة عن الإنسـان بأنواعهـا. أمـا الـريـاضيـات فكأنها تنبع من ذات الإنسان.

الرياضيات، عصر العلم العقلاني.

والـذي اكتشف العلم العقـلاني هم الفيثـاغـوريـون، الـذين خلقـوا علم الرياضيات(٢٨٨)، وكذلك سقراط(٢٨٩). ولكن الذي يدعو إلى الأسف أن أرسطو أرجع حياة العقل إلى مرحلة الطفولة، وتراجعت أوربا من جراء ذلك إلى طريق العلم السمعي لمدة عشرين قرناً من الزمان(٢٩٠).

والذي أعاد اكتشـاف الطريق الرياضي في العلم هو ديكـارت، وبذلك أعاد إلى الإنسانيـة(٢٩١) حق الاستمتاع بحقهـا في الحقيقة (٢٩٢). وإذا كان ديكـارت هو الذي فتح الباب الجديد، إلا أن السير على الطـريق المكتشف تم وئيدا وئيدا، حيث لم يستطع المفكرون أن يحرروا أنفسهم على الفور من عادات الفكـر القديمة المستقرة، أي من الاختيـارات «الواقعيـة» (٢٩٣). ومنهـا الاعتقـاد في اعتماد العقل على عـالم خارجي مستقل عنه. ثم جاء عصر الرومانتيكية(٢٩٤)، وهدد بإرجاع الإنسانية إلى عهد القرون الوسطى(٢٩٥).

ولكن هاهـو العلم أخيراً يعين العقل على الانتصار، حيث قام آينشتين بـالقضاء نهائياً على مفهوم الأفكار الحدسية(٢٩٦). ويرى برنشفيك أن هناك أسباباً للأمل في

---

(٢٨٨) الفيثاغـوريون جماعة فلسفيـة يونانيـة تنتمي إلى القرن الخامس ق.م. وعاشت الجماعـة بعد ذلك لمئات السنين، ويعتبر علم الطبيعة عند جاليليو عودة إليهم.

(٢٨٩) الذي قال بأن موضوع العلم ليس الطبيعة بل التصور أو الفكرة أو الماهية.

(٢٩٠) يتهم برنشفيـك أرسطو بأن معرفتـه معرفـة لفظية محضة، وقـد أخذت الكنيسـة الكاثـوليكية بسلطة أرسطـو، فكانت معرفتهـا سماعية، أي بطريق النقل عن مصـدر أول لا يرقى الشك إليه، من ناحيتين: ناحية الوحي وناحية أرسطو.

(٢٩١) أي إلى الغرب في الواقع، ولكن الحضارة الغربية تظن أنها هي الإنسانية الحقة.

(٢٩٢) أي في الخروج من سجن الألفاظ والتوجه إلى الماهيات.

(٢٩٣) أي المذهب الواقعي الذي يعتبر أن للماهيات وجودا قائما بذاتها في عالم خاص.

(٢٩٤) وهو في الغرب نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر الميلاديين.

(٢٩٥) الحركة الـرومانتيكية، وفي ألمانيا خـاصة، ذات طابع ديني بعض الشيء، وكانت تمجـد عالم العصور الوسطى، راجع فيما سبق الفصل الأول، أولا.

(٢٩٦) أي رفض وجود صور عقليـة ثابتة للزمان والمكـان في الذهن. لأن الزمان والمكـان في النظرية النسبية لأينشتين نسبيان.

أن العقل يسير نحو مستقبل رائع بسبب ضمور أهمية عنصر الاعتقاد. ويرى برنشفيك أنه لا يوجد شيء خارج حرية العقل، أي خارج الوعي الخالص[٢٩٧].

خامساً ـ دين العقل:

قام برنشفيك بدراسة باسكال دراسة عميقة، ولذلك فإنه يختلف عن بندتو كروتشه في اهتمامه القوي بالمسائل الدينية، ويمكن إرجاع جماع فكره إلى أنه فلسفة للدين.

ويرى برنشفيك أنه لا يمكن الدفاع عن الدين ضد الفكر غير الديني باستخدام مفاهيم ذلك الفكر وتصوراته، إنما ينبغي على الدين أن يقيم بناءه ذاته بنفسه. ولكن القائم للأسف ليس ديناً واحداً، بل أديان متعددة[٢٩٨]، وهي تتحارب على ميدان العقائد الدينية. ولكن الفلسفة، من جهتها، لا تستطيع أن تقبل بوجود حقيقتين: حقيقة دينية وأخرى علمية، فينبغي على الحقيقة الدينية أن تتحول لتصبح مجرد الحقيقة.

وهذه الحقيقة قد اكتشفت منذ قديم: إنها ديانة «الكلمة»[٢٩٩]، ديانة النور الداخلي. وهي تقوم في الايقان بأن الإله حاضر في فكرنا وفي حبنا[٣٠٠]، ولكن هذا الإله ليس إلها متعاليا[٣٠١]، الإله الخالق للعالم. إنه ليس شيئا موضوعيا، ولا هو تصور عقلي، ولا هو حتى موضوع الحب، بحيث يمكن معارضته كموضوع بموضوع أو بشيء آخر. إنما هو الذي به نحيا ونعيش جميعا حياة العقل. بعبارة أخرى، فيما يرى برنشفيك، فإن الإله هو الكلمة، بل فلنقل، إنه فعل الكينونة في الحكم[٣٠٢].

---

(٢٩٧) هنا يظهر أحد معالم المثالية.

(٢٩٨) كان برنشفيك يهوديا.

(٢٩٩) في مفتتح انجيل يوحنا: «في البدء كانت الكلمة»، أي الـ (Logos).

(٣٠٠) الإله محبة في المسيحية، وهو منقذ البشرية من السقوط.

(٣٠١) أي الخارج عن العالم، وهو إله اليهودية والمسيحية والإسلام.

(٣٠٢) أي فعل (être أو to be).

ويــرى بــرنشفيك أن هــذه الفكـرة عن الإلــه لا تحررنــا وحسب من المذاهب الأسطورية عن الاله، ولكنها تحررنا أيضاً على المستوى الأخلاقي: ذلك أننا لا ننتظر من الإله إلا الفهم الكامل الخالص الجدير بالألوهية.

ومن رأى الفيلسوف الفرنسي أن على الإنسان أن يفعل كما فعل جاليليو حين تحرر من القـول بمـركـزية الأرض في النظـام الفلكي، وكـذلك علينـا أن نفعل في النظـام الأخلاقي. فحين نتخلى عن الاهتمام بالأرضيات، فإن طـابع العقل الإنساني ونزاهته وعدم اهتمامـه إلا بالحقيقـة وحدها وتـواضعه، كل ذلك سـوف يجتلي أعظم جلاء، بحيث تقودنا هذه التنقية إلى «العهد الثالث»[٣٠٣]. وفي نفس الوقت، فإن الوعي سوف يتحـرر تماماً من أسر مـاضيه، ولكنه سـوف يحتفظ بالوفـاء له وليس بـالعقوق والنكـران. وكما أن «العهـد الجديـد» هو تكملـة «للعهـد القـديم»، فكـذلك دين العقل، وهو الذي يتمثل في البحث العلمي، هو تكملة واكتمال «للعهد الجديد».

ونرى من كل ذلك أن هذا المذهب هو تعبير عن فلسفة تؤمن إيماناً قوياً بالمباطنة وبالواحـدية[٣٠٤]. يقول برنشفيك إنه لا يوجـد شيءٌ خارج حرية العقل ولا خارج حـركته المنطلقـة الخلاقـة، التي تتوسع وتـزدهـر في كل يوم بأشكـال أعلى وأعلى من بعضها البعض، لكي تصل في النهاية إلى الوحدة التامة للوعي.



(٣٠٣) بعد عهد النقليات والسمعيات ثم عهد العقليات.

(٣٠٤) أي مباطنة الاله للعالم، وأن الوجود واحد في جوهره.

الفصل العاشر

الفلسفة الكانتية الجديدة

أولا : مدارس الفلسفة الكانتية الجديدة [٣٠٥]

ظهـــــر الاتـجـــاه المثالي في ألمانيا في الثلث الأخير من القـرن التـاسع عشـــر الميلادي [٣٠٦]، وخاصة في هيئة الفلسفة الكانتية الجديدة.

ويمكن تعـداد سبع مدارس كبرى فسرت مذهـب الأستاذ[٣٠٧] على أنحـــاء مختلفة:

١ ـ المدرسـة الفيزيولـوجية (هـرمان هلمُهلتز، ١٨٢١ ــ ١٨٩٤ م. ، فردريش ألبرت لانجـه، ١٨٢٨ ـ ١٨٧٥م)، وهي التي فسرت «الصـور القبلية» عنـد كانت على أنها اتجاهات فيزيولوجية [٣٠٨].

٢ ـ المدرسـة الميتافيزيقية (أوتـوليبمان، ١٨٤٠ ـ ١٩١٢م، يوهـانس فولكلت، ١٨٤٨ ـ ١٩٣٠)، وهي التي قالت بإمكان قيام ميتافيزيقا نقدية[٣٠٩].

٣ـ المدرسة الواقعية (ألوئيس ريل، ١٨٤٤ ـ ١٩٢٤م. ، ريتشارد هونجز فالد، ولد عام ١٨٧٥م)، وهي التي ســـارت في اتجاه القول بوجـــود الموجـــود

---

(٣٠٥) أي المدارس التي تعيد تفسير فلسفة كانت وتعتمد على أسسها.

(٣٠٦) وكان المذهب الوضعي هو المسيطر

(٣٠٧) وهو كانت.

(٣٠٨) أي جزء من التكوين العضوي للإنسان، والصور القبلية يقصد بها الزمان والمكان.

(٣٠٩) كان «كانت» قد رفض تماما إمكان قيام أي ميتافيزيقا.

في ذاتــه [٣١٠].

٤ ـ المدرسـة النسبية عنـد جيورج سيمل (١٨٥٨ ـ ١٩١٨م.) الذي قـال بأن العنصر القبلي الذي تحدث عنه كانت هو ذو طبيعة نفسية وأنه نسبي.

٥ ـ المدرسـة النفسية (هـانـز كُـرنيليوس، ١٨٦٣ ـ ١٩٤٧م)، التي تقـاربت بوضوح أكثر مع المدرسة الوضعية.

هذه المدارس الخمس لم يعد لها من أهميـة، وينبغي القول إنها جميعا ليست من أتباع كانت على المعنى الصحيح. وعلى العكس، فإن المدرستين الأخيرتين من المدارس السبع أهم بكثير من الخمس الأوليـات، وظلت نشطة وافـرة النشاط في فترة ما بين الحربين[٣١١]، وهما تبقيان مخلصتين لروح الفلسفة الكانتية.

٦ ـ والأولى منهما هي المدرسة المنطقية (مدرسة ماربورج [٣١٢]).

٧ ـ والثانية هي المدرسة القيمية (ويقال لها مدرسة جنوب غربي ألمانيا، أو مدرسة بادن)[٣١٣].

وهناك أخيرا، مفكر مفرد، هو برونوباوخ، توصل إلى نوع من التركيب التجميعي لهذين التيارين الأخيرين، وهو يتعداهما في نفس الوقت الذي يطورهما فيه.

وهكذا فإن الحركـة الكانتيـة الجديدة هي حـركة ألمانية خـالصة. وإذا كـانت قد وصلت في فترة ما بعد الحرب الكبرى الأولى إلى عصرهـا الخصب، إلا أنها أخذت في التراجع ابتداء من وقت الحرب العالميـة الثانية، وجاءت الاتجاهات الفينومينـولوجية والوجودية والميتافيزيقية لكي تحتل مكانها. وقد ضربها، أي الحركة الكانتية الجديدة، الحكم النازي في ألمانيا ضربة قاصمة، لأن معظم ممثليها كانوا من أصل يهودي، وقد

(٣١٠) وكان كانت قد رفض هذا أيضا.
(٣١١) أي ما بين ١٩١٩ و ١٩٣٩م.
(٣١٢) نسبة إلى جامعة باسم تلك المدينة في جنوب ألمانيا.
(٣١٣) وهي جامعة أخرى باسم مدينة ألمانية في الجنوب أيضا.

نالهم من الاضطهاد والتعذيب الشيء الكثير.

وسوف ندرس في هذا الفصل النقاط الرئيسية في مذاهب مدرسة ماربورج ومدرسة بادن وعند برونوباوخ. وهناك في الحق الكثيرون جدا ممن ينتسبون إلى كانت، ولكن تأثيرهم ضئيل ولا يجعل لهم الحق في فقرة من هذا الفصل. ومن جهة أخرى، وكما هو الحال مع الماركسية ومع الوضعية المنطقية، فإننا نجد أنفسنا أمام مدرسة بالمعنى الحقيقي(٣١٤)، وهي تحوز، عبر سائر تفرعاتها، مجموعة واسعة مشتركة من المبادىء والمناهج.

ثانيا : المفكرون

مؤسس مدرسة ماربورج هو هرمان كوهن (١٨٤٢ ـ ١٩١٨م)، الذي اشتهر بكتبه عن أفلاطون، وتاريخ حساب التفاضل ومنهجه، وكانت. وهي كلها كتب ذات مدخل صعب. أما تلميذه، باول ناتُرب (١٨٥٤ ـ ١٩٢٤م)، والذي اشتهر بكتابه عن أفلاطون («نظرية أفلاطون في المثل»، ١٩٠٣م)، فإنه أجاد عرض أفكاره في صورة واضحة ميسرة للقارىء. ولعل كتابه «الفلسفة: مشكلتها ومشكلاتها» (١٩١١م)، مع كتاب ريكرت، «موضوع المعرفة» (١٨٩٢م)، أفضل مدخل إلى الفلسفة الكانتية الجديدة.

ومن الأعضاء المهمين في مدرسة ماربورج نذكر أرنست كاسيرر (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥م)(٣١٥) وأرتور ليبرت (١٨٧٨ ـ ١٩٤٧ م)، وكلاهما معروفان بنشاطهما على المستوى العالمي. أما كارل فورلاندر (١٨٦٠ ـ ١٩٢٨م) فإنه قام باجراء تركيب بين أخلاق كانت والأخلاق الاشتراكية، أخيرا فإن رودلف أشتاملر (١٨٥٦ ـ ١٩٣٨م) هو أهم متخصص في فلسفة القانون بين أعضاء مدرسة ماربورج.

وقد تأسست مدرسة «بادن» على يد ويليام فيندلبند (١٨٤٨ ـ ١٩١٥) وهو أحد مؤرخي الفلسفة الأكثر شهرة وتلميذ قديم للوطزة. ويتمتع فيندلبند بموهبة بارعة في

---

(٣١٤) أي اتفاق حول الرئيسيات مع التنوع في الفروع والتفاصيل.

(٣١٥) أنظر له ، مترجما إلى العربية، «الدولة والأسطورة» وكتباً أخرى.

العرض؛ والواقع أن كتابه «مقدمات» Préludes، ١٨٨٤، نادرا ما واجه كتابا يفوقه من حيث الوضوح وجمال اللغة والأسلوب وكان خليفة فيندلبند على رأس هذه المدرسة هو هنريش ريكرت (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦) الذي تميز، كأستاذه، بوضوح الفكر ودقته. أما إميل لاسك (١٨٧٥ ـ ١٩١٥) فهو الكانتي الجديد الذي يتقارب مذهبه أكثر مع الموقف الفينومينولوجي. وقد مات لاسك خلال الحرب العالمية الأولى دون أن يخلف وراءه العمل العظيم الذي كنا نتوقعه منه. كذلك لابد أن نذكر، من بين الممثلين البارزين لهذه المدرسة، هوجو مونستربرج (١٨٦٣ ـ ١٩١٦) الذي كرس اهتمامه بشكل رئيسي في علم النفس.

أما برونو باوخ (١٨٧٧ ـ ١٩٤٢) فقد تخرج أيضا من مدرسة بادن، وكان تلميذا لكل من ريكرت ثم فيندلبند وبعض الكانتيين الجدد، وعلى الرغم من ذلك فقد تجاوزت فلسفته إطار هذه المدرسة وحاول الجمع بين موقفي مدرسة ماربورج ومدرسة بادن، مع إضافة عناصر جديدة عليهما معا. وقدتأثر باوخ بالفيلسوف لوطزة أكثر من تأثره بمدرسة بادن. ويعتبر باوخ من أصعب الفلاسفة الأوربيين على الفهم في عصره.

ثالثا: المذاهب الرئيسية المشتركة بين الكانتيين الجدد

يشترك كل الكانتيين الجدد في عدة مفاهيم أساسية هي التي تكون الخلفية الموحدة بينهم.

١ ــ وفي المحل الأول، فانهم ينتسبون جميعا إلى كانت، الذي هو في أعينهم أعظم الفلاسفة طرا، وهو عندهم «المفكر» بألف ولام التعريف، للثقافة الغربية الحديثة. وهكذا فانهم يقبلون جميعا مجموعة كبيرة من مواقفه الأساسية:

فهم يرفضون أولا المنهج النفسي[٣١٦]، ويرفضون الميتافيزيقا. وهم يرون أن الميتافيزيقا تبدو مستحيلة وغير ممكنة، بينما المنهج النفسي، وكل منهج تجريبي على العموم، ينبغي أن يحل محله في الفلسفة المنهج الترانسندنتالي[٣١٧]. ويرى هذا

---

(٣١٦) أي أرجاع المفاهيم والتصورات إلى مجرد الظواهر النفسية.

(٣١٧) راجع فيما سبق هامش (٣٣).

المنهــج أن الفلسـفة تنحصر في جـوهـرهـا في تحليل الشروط المنطقيـة للمعرفـة وللارادة .

٢ ـ وثانيا ، فانهم جميعًـا ، مثل كانت ، «تصوريون» ، أي أنهم ينكرون ، كل على النحو الذي يرتضيـه وحسب تنوعات المدارس ، وجود الحدس العقلي[٣١٨] . ومـا العقل عندهم إلا ملكة تكوين الكل ابتداء من عناصره ، وهو لا يجوز قدرة غير قدرة التركيب . وعلى هذا فلا توجد معرفة لمضمون الأشياء ولا للجوهر[٣١٩] . والاستثناء الـوحيـد من هــذا الإجماع هــو حـالــة «لاسك» ، حيث وقع تحت تأثير الحركـة الفينومينولوجية .

٣ ـ ثالثـا ، فهم جميعا مثاليون في نظريـة المعرفة : ففعل المعرفـة لا يقوم في عملية إدراك للمـوضوع ، بل في فعل خلق الموضـوع . وكما يقـولون : «إن الموجـود لا يوجـد في ذاته ، إنما الفكر وحده هو الذي ينشئه» .

ورغم أوجه الإتفاق هـذه ، فانهم يرون أن «فهم كانت ، يعني تعـديه» (على قول فندلباند) ، ولا يخشى الكانتيون الجدد من دفن جسم تلك الفلسفة ، فلسفة كانت ، من أجل إحياء روحها (على حد قول ناتُرب) .

والواقع أنهم يتعدون كانت من نواحي عديدة :

أ ـ ذلك أن مثاليتهم أشد تطرفا من مثـالية كانت ، لانهم يرفضون وجود «الشيء في ذاته» .

ب ـ كذلك ، فإنهم لا يـوافقون على إعتبار الإحساس مصدرا أصليـا للمعرفة ، وهم بهذا عقليون أكثر تطرفا في مذهبهم العقلي من كانت .

وليست هاتان المسألتان إلا النقاط الأساسية بين نقاط اختلافهم عن كانت . وقد طوروا مذهب كانت وحوروا فيه بشأن العـديد من المسائل الأخرى . وسوف ندرس ، في خلال هذا الفصل ، أهم هذه المسائل .

---

(٣١٨) الحدس يكون فقط للمحسوسات عند كانت .

(٣١٩) أي للأشياء في ذاتها (النومين) .

ويجدر بنا أن نشير، من أجل تسهيل فهم مواقفهم، إلى أن مثالية هذه المدرسة لا شأن لها، ولا شبه لها، مع المثالية الذاتية التي قال بها فيلسوف مثل باركلي[٣٢٠]، إنما مثاليتهم مثالية «ترانسندنتالية». ذلك أن الكانتيين الجدد يرفضون رفضا قويا فكرة المثالية الذاتية القائلة بأن العالم يوجد «في رأس» الذات المفكرة[٣٢١] ونسبة مثل هذا الموقف إليهم سيكون دليلا على سوء فهم لمذهبهم. كذلك فانهم لا يقيمون وزنا على الإطلاق لنظام الفيلسوف الألماني أفيناريوس المسمى «النظام المركزي»، وهو مجموع الوعي والنظام العصبي معا.

بل إن الذات كما يفهمونها ليست الوعي أيضا، لأن الوعي عندهم هو موضوع علم النفس. ونرى ريكرت في هذا المجال يبعد من مجال الذات، أولا، كل ماهو جسمي، وثانيا، كل ماهو مضمون نفسي، ولهذا لا يبقى دالا على الذات إلا ما يسميه «الوعي بصفة عامة»[٣٢٢]، وهو يكاد يكون كالنقطة الرياضية التي لا توجد في عالم الواقع. فإذا فهمنا الذات على هذا النحو، فإن كل شيء يكون داخلا في عباءتها مباطنا فيها.

ويرى الكانتيون الجدد أنه إذا ما قبلنا هذه القضية الأساسية، فإنها لا تحتم بالضرورة رفض التجريبية الواقعية التي تقول بوجود واقع تدلنا عليه التجربة: ذلك أنه حيث أن كل شيء مباطن للذات وداخل تحتها، فإن هناك أنواعا متعددة من «التعالي» بإزاء الوعي التجريبي المتعين الإنساني، ولذلك فإن خطر «الانحصار في الذاتت» خطر غير قائم في هذا الإطار[٣٢٣].

ثم تظهر مشكلة أخرى، هي تفسير الأساس الذي تقوم عليه الوقائع الموضوعية، وهي وقائع لا ينكر الكانتيون الجدد وجودها على الإطلاق. ولا يستطيع

---

(٣٢٠) راجع فيما سبق، هامش (١٣٢) والمتن المقابل له.

(٣٢١) والملخصة في القول: «الوجود هو الإدراك».

(٣٢٢) تعبير إصطلاحي مقابل للألماني: Bewusstsein Uberhaupt.

(٣٢٣) التعالي هنا يعني ما يخرج عن الذات، أي الوعي الذي نعايشه يوميا، والانحصار في الذات يعني عدم استطاعة الخروج من الوعي إلى الأشياء.

الكانتيون الجدد الرجوع إلى حقيقة تتعـالى على التجربة من أجل تفسير موضوعية الوقائع الموضوعيـة، لأن الحقيقة الوحيدة القائمة عنـدهم هي حقيقة محتوى «الوعي بصفة عامة». وهم يرون، حلا لذلك، أن الموضوعية والحقيقة لا تظهران كلاهما إلا في الحكـم [٣٢٤]. وهكذا تنتقل مشكلة الموضوعية مـن مستوى الوقائع إلى مستوى الحكم، وتصبح المسألـة هي محاولـة الإمساك بما يجعل الحكم مـوضـوعيا وحقيقيـا، وذلك بدون تجاوز مبدأ المباطنة، أي أن كل شيء مباطن للذات وداخل تحتها. وتبدأ الاختلافات بين مـدارس الكانتية الجديدة من لحظة محاولـة حل هذه المشكلة وتفسير مصدر الموضوعية والحقيقية في الحكم.

رابعا: مدرسة ماربورج:

يتوجه ممثلو مدرسة ماربـورج «المنطقية» جميعهم باهتمامهم ناحية العلوم الطبيعية الدقيقـة [٣٢٥]. ومع أنهم يهتمون أيضا في نفس الـوقت بمسائل الأخلاق وحتى فلسفة الدين، إلا أنهم دائما يركزون أبصارهم على العقل النظري[٣٢٦]. وأساس هذا كله أنهم يعتبرون أن نقد العقل الخالـص هو أهم عناصر فلسفة كانـت، وخاصة في الجزء الخاص «بالتحليل الترانسندنتالي»[٣٢٧].

وهم يكملون الاتجاه المثالى في خط شديـد التطرف والجذرية، حيث يرون أن كل شيء بغير استثناء يؤول إلى القوانين المنطقيـة المباطنة في العقل الخالص[٣٢٨]. وهـم يـرفضون، مع سـائر الكانتيين الجدد، كـون الإحسـاس عامـلا مستقلا من عـوامل المعرفة. إن الإحساس عندهم لا يتعارض مع الفكر بإعتباره، أي الإحساس، عنصرا أجنبيـا خـارجـا عنـه، وإنما هـو مجرد كم مجهـول وقـابل للتحـديـد، كشأن عنصر «المجهــول»(X) في الريـاضيات. إن الإحسـاس عندهم ليس «معطى»، بـل هو

---

(٣٢٤) من هنا أهمية «الحكم» المنطقي. راجع فلسفة برنشفيك أيضا (الفصل التاسع مما سبق)

(٣٢٥) من مثل علم الطبيعة (الفيزياء) وعلم الفلك وغيرها.

(٣٢٦) في مقابل «العقل العملي»

(٣٢٧) وهو من أهم أجزاء كتابه «نقد العقل النظري الخالص».

(٣٢٨) «الخالص»، أي المستقل عن التجربة والسابق عليها (أي القبلي أو الأولى).

بـالأحـرى «مقترح»(٣٢٩) على المعـرفة، التي ينبغي عليهـا أن تحدده هي، أي المعرفة، بنفسها.

ولا يوجد حدس يقوم به العقل في رأي مدرسة ماربورج، والعلة في هذا أن العقل ماهو إلا تقـدم متطور من الأحكام، حكم وراء حكم، وموضـوع العقل هو «منتج» من نتاج هـذا النشاط. والذي علينـا أن نتحوط من الـوقوع فيه هـو أن نظن أن هذا النشاط الذي يقـوم به العقل هو من نوع النشاط النفسي، إنما هـو تجميعات منطقية خالصـة من تصورات. وهذه التصـورات هي نفسها مجرد علاقـات منطقية. وينتج من هذا أن كل مـوجود، بل الوجـود كله، يختزل إلى نسيج من العلاقـات المنطقية، وبالتالي ينتفي أي مكان لأي عنصر لا عقلي. وقد سمى البعـض هذه النظرية باسم «المثالية المنطقية»، أو باسم «النظرة المنطقية الشاملة»(٣٣٠).

في هذا الإطار، كيف يمكن (٣٣١) إذن تفسير موضوعية الأحكام وتفسير معنى كلمة «الحقيقة»؟ يجيب المثاليـون من مدرسة ماربورج على هذين التسـاؤلين بالرجوع إلى المقولات(٣٣٢). فهذه المقولات عندهم هي وجهـات للنظر، هي قواعد منطقية ذات طبيعة «قبلية»(٣٣٣) خالصة، أي أنها مستقلة عن التجربة (٣٣٤)، وإنما هي التي تحدد قيمة حقيقة الأحكام(٣٣٥): وهكذا يكون الحكم صحيحا (أي حقيقيا) حين ينبني متـوافقـا ومتسقـا مع تلك المقـولات، ويكـون فـاسـدا (أي كـاذبـا)

---

(٣٢٩) على التوالي بالألمانية: Gegeben ثم Aufgegeben، والمعطى يفرض وجوده على نحو مستقل وأقـوى مـن مجرد «المقترح الـذي يقترب من مضمـون المادة الخام، ويـدل مصطلح «المقترح» كذلك على معنى الأمر الذي يصبح مسألة ينبغي القيام بمهمة تناولها.

(٣٣٠) Panlogism.

(٣٣١) راجع آخر «ثالثا» مما سبق على الفور.

(٣٣٢) هذا هو جـدول المقولات عند كانت: أ) من حيث الكم: الوحـدة والكثرة والجملة، ب) من حيث الكيف: الوجود والسلب والحد، جـ) من حيث الإضـافة: الجوهر والعلية والتفاعل، د) من حيث الجهة: الإمكان والاستحالة، وجود ـ لا وجد، ضرورة ـ حدوث.

(٣٣٣) أو «أولية»، أي سابقة على التجربة ومتحكمة فيها معا.

(٣٣٤) فهي لا تأتي منها، بل من العقل.

(٣٣٥) أي مدى حقيقتها.

حين يكون في تناقض معها. إن المقولات هي شروط المعرفة. وخارج المقولات يوجد من غير شك فكر، ولكنه ليس معرفة. وعلى هذا النحو يفسرأتباع مدرسة ماربورج موضوعية المعرفة بغير الرجوع إلى أي عنصر سواء كان متعاليا أم لا عقليا(٣٣٦).

وفيما يخص ميدان الأخلاق، فإن مدرسة ماربورج ترى أيضا أن المعايير الأخلاقية هي «قبلية» بالضرورة، أي أنها لا تولد من أرض التجربة. إن علم الأخلاق عندهم هو، في جوهره، منطق الواجبات، وكما هو الحال عند كانت، فان هذا الواجب عندهم واجب شكلي محض، أي أنه بغير محتوى محدد. ولكن أصحاب مدرسة ماربورج يختلفون عن كانت بأن لمذهبهم طابعا اجتماعيا يتعارض مع الاتجاه الفردي للأخلاق الكانتية. بل إن منهم من ذهب إلى حد محاولة التوفيق بين الأخلاق الكانتية والاشتراكية الماركسية.

وفيما يخص ميدان الدين، فإن مدرسة ماربورج لا تضفي عليه أي أهمية خاصة، بل الدين عندهم مجرد صورة من صور النزعة الأخلاقية، وفي هذا الإطار فإن الإله، عند فيلسوف مثل كوهين، لا يمثل إلا مثلاً أعلى أخلاقيا، أو هو الغاية التي يتمركز عليها العمل الأخلاقي بمعناه المحدد. ويتساءل الباحثون بصدد موقف ناتُرب، الذي أظهر نفس الأفكار في البداية، عما إذا كان قد عاد ليغير منها حقيقة في نهاية حياته.

وبصفة عامة، فإن أتباع مدرسة ماربورج يظلون مخلصين لمذاهب كانت أكثر من غيرهم من المثاليين. وعلى هذا، فإنهم امتداد في القرن العشرين الميلادي لأفكار القرن التاسع عشر (٣٣٧). والذي يدل على هذا الإتجاه ويؤكده أكثر من غيره هو الاتجاه الواحدي عند أتباع مدرسة ماربورج والذي يجعلهم يريديون تفسير كل الوجود بمبدأ منطقي وحيد (٣٣٨).

---

(٣٣٦) لا عقليا، أي خارجا عن المقاولات.

(٣٣٧) توفي كانت عام ١٨٠٤م.

(٣٣٨) هو مبدأ «الحكم».

خامسا : مدرسة بادن :

إذا كانت مدرسة بادن (أو مدرسـة جنوب غرب ألمانيا أو المدرسة القيمية [٣٣٩]) تشترك مع مدرسـة ماربورج في اعتناق الأفكـار الأساسية للكانتيـة الجديدة، إلا أنها تختلف عنها اختلافا جوهريا وعلى أكثر من وجه.

ذلك أن أصحاب هذه المدرسة لم يتوجهوا باهتمامهم إلى العلوم الطبيعية واقتصروا عليها وحدها، إنما بدأوا باعتبار أن الثقافة كل كامل، وبالتالي فانهم وجهوا انتباههم إلى تطورها فخصوا التاريخ بـاهتمامهم. ومن الواضح عندهم تأثرهم الجلي بالمذهب التاريخي الألماني (راجع الفصل الثالث عشر فيما يلي).

ومن جهة أخرى، فـانهم يرون أن مركز الثقل في الفلسفة الكانتيـة لا يقوم في نقد العقل النظـري الخالص[٣٤٠]، بل في نقـد العقل العملي. وإذا كانت مثـاليتهم حاسمة ومتطرفـة مثلما هو الحال عند أصحاب مدرسة مـاربورج، إلا أنهم ليسوا من أصحاب الإتجاه العقلي المغالي، وإنما يقبلون بوجود عنصر لا عقلي في العالم[٣٤١]. وهم يـرون أن الذي يقيـم الوجـود الموضـوعي ليس قوانين منطقيـة، بل هي قـوانين قيمية، أي ترتكز على القيم. ولهذا فإن مـوقفهم موقف تعددي[٣٤٢]، كما أنهم يظهرون تفهما أعمق للقيمة الخاصة بالدين.

ويرى أصحـاب مدرسة بادن أنـه لا توجد حقيقة متعـالية خارج «الوعي بـوجه عام». أما تفسير قيـام أحكام تعتمد على الحقائق المبـاطنة[٣٤٣] ولكنهـا في نفس الوقت تدعى تمثيل الحقيقة وتدعى الموضـوعية، فهو، أي هذا التفسير، يقوم على أن تلك الأحكـام تكتسب حقيقتها ومـوضـوعيتها من وجـود قيم متعـالية تحتـوي على «وجوب الوجود»[٣٤٤]، وهكذا فإن الحكم يكون حقيقيا (أي صحيحا أو صادقا)

---

(٣٣٩) من Axiology، ومن «القيمة».

(٣٤٠) كما كان الحال عند مدرسة ماربورج.

(٣٤١) لا عقلي، أي غير عقلي، أي غير العقل وحسب.

(٢٤٢) لأن القيم تتعدد بطبعها.

(٣٤٣) أي الوعي.

(٣٤٤) Sein Sollen.

حين يقابل [٣٤٥] وجودا واجب الوجود، أي حين يقابل واجبا متعاليا.

وهكذا فإن مذهب مدرسة بادن يقبل إذن، كما نرى، بوجود مضمونات لا عقلية، ولا يذهب إلى حد إختزال الوجود بأسره إلى طرائق منطقية [٣٤٦]. ذلك أن أساس الوجود عندهم يتكون من قيم مستقلة عن العقل، بل ومستقلة كذلك عن «الوعي بوجه عام»[٣٤٧].

وهذه القيم المقصودة، في العلم والمنطق والأخلاق والاستيطيقا (فلسفة الفن والجمال)، إلى غير ذلك، ليست نسبية مطلقا، وإنما هي قيم مطلقة[٣٤٨]. إنها قوانين مباطنة للعقل، وقوانين نموذجية. وهي تنتمي إلى عالم ثابت خالد، وهي ليست موجودة[٣٤٩]، بل هي ذات قيمة وحسب، بدون أن تكون واقعية[٣٥٠]. وهناك من هذه القيم فئات ثلاث: قيم الحقيقة، وقيم الخير (في ميدان الأخلاق)، وقيم الجمال. ويضع فندلباند فوقها جميعا القيم الدينية[٣٥١].

وأهم ما يميز هذه القيم الدينية هو أنه لا يمكن التفكير فيها إلا إذا ربطناها إلى حقيقة متعالية على العقل. ونحن لا نستطيع الوصول إلى الإله المتعالي بوسيلة الفكر المنطقي الخالي من التناقض وحسب[٣٥٢]، ولا يحتاج الاعتقاد في هذا الإله، الذي لا تقوم للقيم الدينية قائمة إلا به، لايحتاج إلى أن نفهمه [٣٥٣]. وهكذا نتعدى المباطنة الشاملة [٣٥٤]، وإن يكن ثمن ذلك هو مذهب ديني لا عقلي.

إلى جانب نظريتهم في القيم، التي يستحقون بها أن نعتبرهم مؤسسين لفرع

(٣٤٥) أي يكون في مقابله، أو أمامه، أو بازائه.

(٣٤٦) كما كان الحال عند مدرسة ماربورج.

(٣٤٧) راجع فيما سبق هامش (٣٢٢).

(٣٤٨) أي تقوم بذاتها مستقلة عن الإنسان، وتفرض وجودها وضرورتها عليه.

(٣٤٩) على نحو وجود الحجر والشجرة والكرسي.

(٣٥٠) هي معيار للحساب، مثلا قيمة الجمال.

(٣٥١) وهو في هذا يشبه أفلاطون في «الجمهورية».

(٣٥٢) أي الفكر العلمي.

(٣٥٣) لأن الفهم عقلي وعلمي.

(٣٥٤) التي قالت بها مدرسة ماربورج.

جديد من فروع الفلسفة، فإن فلاسفة بادن قدموا مشاركات ممتازة في ميدان فلسفة العلوم العقلية(٣٥٥).

فإذا كانت العلوم الطبيعية «مشرِّعة»، أي أنها تضع قوانين (على ما يقول فندلباند)، أو تسير في منهجها على أساس التعميم (على مايقول ريكرت)، فإن العلوم العقلية تتميز بأنها «مصورة» (Idiographiques) و«مفردة». إن هدف العلوم العقلية ليس إقامة قوانين عامة كلية، وإنما هدفها هو وصف الفردي والجزئي. ولكن المؤرخ لا يستطيع أن ينكب باهتمامه على أي موجود جزئي، فان عليه أن يختار، وهذا الاختيار يفترض حكما قيميا(٣٥٦)، وهكذا فإن أساس كل العلوم العقلية، في رأي مدرسة بادن، هو تقدير وتقويم.

وقد تساءل ريكرت عن كيفية تفسير العلاقات المتبادلة بين العالمين، عالم الوقائع وعالم القيم، وانتهى إلى أن هذه العلاقات غير ممكنة الا بوسيلة دائرة مختلفة عن هذين العالمين كليهما. هذه الدائرة يسميها ريكرت «العالم الثالث» ويسمى العلاقات التي تتألف منها «بتكوينات المعاني»(٣٥٧). والذي يقابل هذا العالم الثالث هو الثقافة(٣٥٨).

وقد قام لاسك، عن طريق تطوير أفكار مدرسة بادن، وبسبب اتصالاته مع المدرسة الفينومينولوجية، قام بتكوين نظام فلسفي يقبل وجود مضمونات حدسية. وهذه المضمونات هي بالطبع مضمونات مباطنة للعقل، ولكن مذهب لاسك يظل مع ذلك متعارضاً تعارضا قويا مع مذهب فلاسفة ماربورج.

سادسا: برونو باوخ:

يأتي باوخ من مدرسة بادن، ولكنه مع ذلك ينفصل عنها بشأن أكثر من مسألة واحدة. فإذا كان أصحاب ماربورج يعتبرون أن مركز فلسفة كانت هو نقد العقل

(٣٥٥) أي العلوم الإنسانية، وتسمى أحيانا عند الألمان بـ«علوم الروح»
(٣٥٦) لأن الاختيار تفضيل، وللتفضيل لابد من معيار، أي قيمة.
(٣٥٧) Sinngebilde.
(٣٥٨) المقصود ظاهرة الثقافة بالمعنى الإصطلاحي في علم الأنثروبولوجيا، القريب من «الحضارة».

النظري الخالص وأصحاب بادن يعتبرون أنه نقد العقل العملي، فإن باوخ يرى أن الكتاب الثالث الهام لكانت[٣٥٩] هو أهم مؤلفاته، وأنه هو الذي يحتوى على خلاصة فلسفته ويقدم معناها الحقيقي.

والموقف الأساسي لباوخ موقف يأخذ أخذا حاسما بالتعالي. فهو لا يتحدث عن التركيب القبلي وحسب، وإنما تحدث كذلك عن قانون التركيب[٣٦٠]. وهو بهذا يصل إلى مذهب موضوعي أكثر تطرفا من مواقف المثاليين الكانتيين الآخرين بخصوص الموضوعية. وهكذا يميز باوخ بين صحة الأحكام وصحة العلاقات الموضوعية[٣٦١] وصحة العلاقات الموضوعية هي التي تؤسس صحة الأحكام.

أما الذات المتعالية (الترانسندنتالية) فإن باوخ لا يتصورها، على طريقة ريكرت، على أنها مركز الوعي الذي لا يختزل إلى ماهو أبسط منه، وإنما على أنها نظام، أو مجموع شروط الموضوعات، فهي ذات موضوعية، ولكنها ليس لها من الذات غير الاسم[٣٦٢].

ويعبر عنوان كتاب باوخ الرئيسي: «الحقيقة والقيمة والواقع» صدر عام ١٩٢٣م) عن اتجاه مميز آخر لمذهبه، ألا وهو اتجاهه نحو اعتبار تلك المشكلات الثلاثة مجرد أوجه ثلاثة مختلفة لمشكلة واحدة، حيث أن الواقع يساوي الحقيقة، كما أنه من جهة أخرى هو القيمة. ذلك أن باوخ يرى أن الحقيقة، أي قيمة الحقيقة، هي في جوهرها القبول الخالص[٣٦٣]، أي أنها الواقع، هذا بينما كل القيم الأخرى ماهي إلا أجزاء منها. وينتج عن هذا أن باوخ يرجع كل شيء إلى العلاقات المتعالية (الترانسندنتالية)، على طريقة أتباع مدرسة ماربورج، ولكنه يتصور العلاقات باعتبارها علاقات قبول، وهو في ذلك يقترب من موقف مدرسة بادن.

(٣٥٩) وهو «نقد ملكة الحكم»، وموضوعه الحكم الجمالي والغائية.

(٣٦٠) المهم هنا هو فكرة «القانون».

(٣٦١) على التوالي: Gultigkeit ثم Geltung.

(٣٦٢) أي أنها لا تدرك وليس لها وعي.

(٣٦٣) القبول ضد النفي، والقبول وجود حقيقة، والنفي عدم.

وابتداء من موضوعيته المثالية طور باوخ مذهبا في الجدل، يشبه مذهب هيجل في الجدل بعض الشيء. وهو يرى أن «تصورات» الجدل، أي قوانين تشكيل الموضوع، ليست ثابتة متصلبة، وأنها هي في حركة دائبة. إن العالم المادي في تطور دائب، ولكنه ليس وحده في هذا الحال، فقوانين العالم الجوهرية هي أيضا في تطور دائم. هذه القوانين في مجملها تحمل اسم «المثال» أو «الفكرة»[٣٦٤] و«الفكرة» عند باوخ ليست مجرد تصور منظم، كما هو شأنها عند كانت، بل هي وحدة موضوعية للصور المنطقية الكلية اللانهائية.

---

(٣٦٤) كما عند هيجل.

ملاحظات ختامية انتقادية حول المدارس المثالية

يقوم في أساس المثالية الأوربية في القرن العشرين الميلادي حدوس، أو إدراكات، أساسية: هو حدس تفرد العقل، وحدس موضوعية القانون، وحدس الطابع الخلاق للمعرفة.

إن المثاليين يدركون في حدة ومضاء ونفاذ ما عمى عن إدراكه التجريبيون:

أ ـ إن العقل يختلف اختلافا جذريا عن المادة، ولا يمكن تفسير العقل بالمادة وإرجاعه إليها.

ب ـ إن القانون المنطقي أو الأخلاقي لا يمكن أن يقوم على عملية نفسية (على الأقل عند الكانتيين الجدد).

جـ ـ إن فعل المعرفة ليس مجرد استقبال سلبي للانطباعات.

إن هذه التصورات تتعدى بكثير، من غير شك، النظرات البدائية التي توجد عند المادية والوضعية والنفسية، وأيضا عند أصحاب المذاهب الذاتي النظري والمذهب القيمي. كذلك فإن المثاليين يتعارضون تعارضا قويا مماثلا مع الإتجاه الحيوي اللاعقلي[٣٦٥]. وقد قدم المثاليون عددا من المشاركات تعد ذات قيمة عالية جدا، ومن ذلك مذهب كروتشه في الاستيطيقا (فلسفة الفن والجمال)، ونظرية القيم عند مدرسة بادن، وتحليلات أصحاب هذه المدرسة للمعرفة، وهي تحليلات بعضها دقيق ونافذ إلى درجة مدهشة.

ومع كل ذلك فان تصورات المثاليين لا تزال واحدية النظرة[٣٦٦]، كما أنها عقلانية خالصة، إلى درجة أن بعض جوانب الواقع لا تجد لها مكانا في أرجاء تلك التصورات المثالية.

---

(٣٦٥) انظر الباب التالي.

(٣٦٦) لأنها لا ترجع إلا إلى العقل.

إن ما يميز سائر المثاليين هو الافتقار إلى فهم العالم المادي، الذي يختزلونه في النهاية إلى محض ظاهر أو وهم. كذلك يتميزون، أو غالبية منهم، بعدم القدرة على تفسير الواقعي والمتعين، كما أن لهم اتجاها نحو إحلال وظائف منطقية، خاوية من المضمون، محل الوجود.

إن كل هذا يعود، في غالب الأمر، إلى كونه نتيجة للأخذ بمبدأين: مبدأ المباطنة ومبدأ المذهب التصوري(٣٦٧).

أخيرا، فانهم في معظم الأحيان، وكحال التجريبيين، غير قادرين على تقديم الحلول للمشكلات الفعلية الجادة للإنسان من حيث هو إنسان(٣٦٨). ويلاحظ هذا على الخصوص في ميدان الدين، الذي لا يهتمون به، فيما عدا مدرسة بادن، أي اهتمام ولا يظهرون بإزائه أي تفهم(٣٦٩). وهكذا، فإن المثاليين لا يزالون يمثلون العقلية المعتادة للقرن التاسع عشر الميلادي، ولذلك حلت محل فلسفتهم، في منتصف القرن العشرين الميلادي، عدة إتجاهات جديدة، أكثر اهتماما بالمتعين(٣٧٠)، وأكثر انفتاحا على مجموع الوجود في شتى جوانبه.



(٣٦٧) راجع «ثالثا» من هذا الفصل فيما سبق.
(٣٦٨) الأفضل أن يقول «الإنسان الغربي»، لأنه لا يوجد إنسان مطلق، وإنساننا ليس مثل إنسانهم مهما كان هناك من تشابهات خارجية.
(٣٦٩) سبق أن أشرنا أن المؤلف رجل دين كاثوليكي.
(٣٧٠) أي الموجود وجودا فعليا، في مقابل المجرد.

البـاب الرابع

فلسفـــة الحيـــاة

بينما تجعل الفلسفة التجريبية والمادية، اللتان درسناهما في الباب الثاني، مركز بحثهما معرفة المادة، وبينما يدور المذهب المثالي، الذي درسناه في الباب الثالث، حول مفهوم «الفكرة» أو «المثال»، فان الفلاسفة الذين نعرض لهم الآن يحاولون تفسير الواقع كله بوسيلة مفهوم الحياة.

وليس هذا وحده هو الذي يميزهم، وإنما يميزهم على الأخص عن التجريبيين والمثاليين اهتمامهم بتحطيم الإطار العام للفلسفة الأوربية «الحديثة» (١٦٠٠ ـ ١٩٠٠ م.)، وإطار الفلسفة الكانتية بوجه خاص. وفلاسفة الحياة يعتزلون كذلك اعتزالا أساسيا النزعة الميكانيكية قدر بعدهم عن المثالية سواء بسواء.

وهناك اختلافات قوية فيما بين بعضهم والبعض، ولكن مهما كانت هذه الاختلافات فإنهم يجتمعون على الأمور التالية:

أولا، أنهم جميعا «فعليون»[٣٧١] على نحو مطلق، فعندهم لا يوجد إلا الحركة والصيرورة [٣٧٢] والحياة. ونخص بالذكر أنهم لا ينظرون إلى الوجود والمادة وما شابه، ألا على أنها من فُضالة[٣٧٣] الحركة. وتعبر عنهم جميعا هذه العبارة للفيلسوف الفرنسي برجسون التي توجز حدسا يشتركون فيه كلهم: «هناك في الصيرورة أكثر مما هناك في الوجود».

ثانيا، هم يتصورون الواقع على نحو «عضوي»، وعندهم أن علم الحياة (البيولوجيا) في أهمية علم الطبيعة عند أصحاب المادية العلمية. ويقوم علم التاريخ عند بعض فلاسفة الحياة من أتباع مدرسة دلتاى، يقوم بدور هام هو الآخر. وعلى كل حال، فإنهم جميعا يرون أن العالم ليس آلة، إنما هو على العكس حياة عاملة فاعلة.

ثالثا، يعتمد فلاسفة الحياة على هذا الموقف البيولوجي من أجل بناء مذهبهم

---

(٣٧١) أو «عمليون»، أو «نشاطيون». قارن هامش (١٠٧).

(٣٧٢) أي التغير المتصل.

(٣٧٣) أي «ما يبقى بعد» أو «نتيجة لـ».

الخاص في المعرفة. وهم جميعا في هذا الشأن لا عقليون[٣٧٤]، وتجريبيون على الصراحة. وأكثر ما يرفضون رفض التحريم هو «التصورات»، «القوانين القبلية»، «الإستنباطات المنطقية». ذلك أنهم لا يقبلون على أي نحو أن يكون المنهج العقلي هو منهج الفلسفة، إنما منهجها ووسيلتها هو الحدس والنشاط والفهم الحي للتاريخ.

رابعا، كذلك فإنهم، بصفة عامة، ليسوا «ذاتيين[٣٧٥]»، بل يقبلون، على عكس أصحاب المذهب الذاتي، بوجود حقيقة موضوعية تتعدى الذات العارفة وتستقل عنها. ولهذا فإنهم يطرحون بغير مهادنة المثالية الترانسندنتالية والمثالية المطلقة [٣٧٦].

خامسا، وأخيرا، فإن معظم فلاسفة الحياة يظهرون ميلا واضحا للمذهب التعددي [٣٧٧] وللإتجاه الشخصاني[٣٧٨] وإذا كان هذا الميل لا يتسق دوما مع مذهبهم الأساسي في تطور الحياة، إلا أنه، أي ذلك الميل، يمكن أن يفسر على أنه رد فعل ضد الواحدية المادية أو المثالية.

ويمكن، في داخل فلسفة الحياة، أن نميز بين أربع مدارس مختلفة:

- مدرسة الدفعة الحيوية عند برجسون
- البراجماتية الأمريكية والإنجليزية
- المذهب التاريخي عند دلتاى
- فلسفة الحياة الألمانية

وسوف نجمع دراسة التيارين الأخيرين معا في فصل واحد، ونفصل بين دراسة

---

(٣٧٤) بمعنى من لا يضع العقل مبدأ أول وأعلى.
(٣٧٥) أي يحصرون الوجود الحقيقي في الذات، على نحو أو آخر.
(٣٧٦) راجع بصفة عامة الباب السابق.
(٣٧٧) هو القول بأن الوجود ليس واحدا أو أثنين بل موجودات متعددة.
(٣٧٨) هو الاهتمام بالإنسان في هيئة الشخص، وليس لمجرد الكائن الحي فيه.

برجسون والبرجسونيين . وهكذا ندرس هذه التيارات في فصول ثلاثة :

- برجسون

- البراجماتية و البرجسونيون

- فلسفة الحياة الألمانية والمذهب التاريخي . .



الفصل الحادي عشر

هنري برجسون

أولا : أصول فلسفته وخصائصها

هنري برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١م) هو أهم ممثلي «فلسفة الحياة» الجديدة وأكثرهم جدة وأصالة، وهو الذي قدم أكمل صورة لتلك الفلسفة. ولكنه إذا كان قد انتهى الى أن يكون على رأس تلك الحركة، فأنه لم يكن مع ذلك المؤسس لها.

وإذا اقتصرنا على فرنسا وحدها، فإن كتاب بُلنْدل «العمل» سبق في الظهور كتاب برجسون عن «المعطيات المباشرة»، كما أن لوروا، الذي سيصبح من بعدُ من أتباع برجسون، سبقه إلى الهجوم على التيار الميكانيكي.

والواقع أن كل هذه الحركة الفلسفية الفرنسية أنها تعد امتدادا للتوجه الروحاني الإرادي والشخصاني للفلسفة الفرنسية الذي افتتحه مين دي بيران، وأصّله على الخصوص كل من فيلكس رافيسون (١٨١٣ ـ ١٩٠٠م)، وجول لاشلييه (١٨٣٢ ـ ١٩١٨م). وأميل بوترو (١٨٤٥ ـ ١٩٢١م)[٣٧٩]، وهو الذي كان برجسون تلميذا له.

ولكن برجسون لم يتأثر بهؤلاء الفلاسفة الفرنسيين وحدهم، إنما تأثر كذلك بتيار «نقد العلم»[٣٨٠] كذلك فانه أخذ الكثير من المذاهب التطورية والنفعية في

(٣٧٩) للأخير كتاب عن كانت ترجمة إلى العربية أستاذنا الدكتور عثمان أمين.

(٣٨٠) راجع حوله، الفصل الثاني، «ثالثا».

الفلسفة الإنجليزية في القرن التاسع عشر الميلادي. وهو يقول هو نفسه إنه كان يبدو له في بداية اشتغاله بالفلسفة أن فلسفة هربرت أسبنسر هي وحدها التي تتطابق مع الواقع، ويضيف أن فلسفته أنها خرجت من محاولته التعمق في أساسيات نظام أسبنسر.

ولكن هذا الجهد التعمقي قادة في النهاية إلى رفض فلسفة اسبنسر برمتها، وأخذ في محاربتها من بعد ذلك بغير توقف. وقد أظهر برجسون تأملاته في أربعة كتب على وجه الخصوص، وهي تدل على منحي تطوره الروحي.

ذلك أن كتابه الأول، «رسالة في المعطيات المباشرة للوعي» (ظهر عام ١٨٨٩م)، يحتوي على نظريته في المعرفة، بينما يعرض كتابه «المادة والذاكرة» (ظهر عام ١٨٩٦م) نظريته في علم النفس، ويعرض «التطور الخلاق» (ظهر عام ١٩٠٧م)ميتافيزيقاه المؤسسة على البيولوجيا التأملية [٣٨١]، وفي كتابه الأخير الهام «منبعا الأخلاق والدين» (ظهر عام ١٩٣٢م) يعرض نظريته في الأخلاق وفلسفته الدينية[٣٨٢].

وقد لاقت كل هذه الأعمال نجاحا ليس له مثيل، ويعود هذا النجاح ليس إلى أن برجسون قد عرض فيها فلسفة جديدة بالفعل وتقابل أعمق الاحتياجات الروحية لعصرها وحسب، بل وكذلك إلى أن برجسون يعرض فيها أفكاره في لغة ذات جمال نادر. وهذا هو السبب في أنه تلقى عام ١٩٢٧م. جائزة نوبل في الأدب. لقد ضم برجسون إلى وضوح أفكاره العظيم، وتعبيراته الدقيقة في تمييزها بين الفروق اللطيفة، وقدرته التخيلية الرائعة، ضم إلى هذا كله رصانة فلسفية نادرة النظير ومقدرة جدلية بغير مثيل. أضف إلى هذا كله أن كتبه تعتمد على معارف قوية أنتجتها بحوث ودراسات مستفيضة وشاقة. وهكذا أصبح بإمكان برجسون أن يتعدى المذهب الوضعي وأن يجعله يتراجع، وأن يتعدى كذلك المذهب المثالي للقرن التاسع عشر

(٣٨١) أي ليس علم البيولوجيا وليد التجارب والملاحظة العملية، بل علم الحياة منظورا إليه بالتأمل العقلي.

(٣٨٢) معظم كتب برجسون قد ترجمت إلى العربية ومنها هذا الكتاب الأخير.

الميلادي، ليعلى فوقهما تيار فلسفـة الحياة. إن برجسون هو أحد الـرواد الذين خلقوا الفلسفة الأوربية الجديدة في القرن العشرين الميلادي.

ثانيا : الديمومة والحدس :

الـرأي المشترك الذي عليـه الناس، ويـؤيـدهم العلم، أن خواص العـالم هي : الامتداد والتعدد العـددي والحتمية السببية. ويرى الإنسان العـادي أن العالم يتكون من أجسام صلبة ذات إمتداد، وأجزاؤهـا تتجاور إلى جوار بعضها البعض، وأنه أي العالم، يتميـز بخاصية المكان المتجـانس كل التجانس[٣٨٣] وبخـاصية الفـواصل المحددة التي تفصل بين الأشيـاء في المكان، كما أن كل الأحـداث محددة مسبقا تحت سلطان قوانين لا تتبدل.

ويرى برجسـون، من جهة أخرى، أن العلم الطبيعي[٣٨٤] لا يدرس الحركـة، وإنما هو يـدرس وحسب المواقع المتتـالية التي تقع فيهـا الأجسام، كما أنـه لا يدرس القوى، وأنما هـو يدرس وحسب نتائجهـا ومعلولاتها، وهكـذا فإن صورة العلم عن العـالم تفتقد، في رأي بـرجسون، بـالكلية إلى الحركـة (الـديناميـة) وإلى الحياة. أمـا الـزمان، على النحـو الـذي يدركـه عليه العلم، فما هـو في نهايـة الأمر إلا مكـان في الـواقع، وحين يـزعم العلم أنـه يقيس الـزمان، فـإن الذي يقيسـه إنما هـو في الحق المكان[٣٨٥].

وهكذا يـدرك الحس المشترك، من جهة، والعلم، من جهة أخرى، العـالم، أما برجسون فأنه يقـول إننا نستطيع مع ذلك أن نكتشف في أنفسنا، وإن يكن ذلك بعد جهد وتعب من غير شك، نـوعا مخالفـا تماما من الحقيقة. هـذه الحقيقة تتميـز بقوة مكثفـة (Intensité) كيفية، وهي تتكون من عنـاصر غير متجانسة على الإطلاق، ولكنها مع ذلك يتـداخل بعضها والبعض إلى درجة أنـه يصعب أن نميز كل عنصر

---

(٣٨٣) التجانس، أي أن كل مكونات الشيء تكون من نفس النوع أو «الجنس»

(٣٨٤) أي الدراسة العلمية للظواهر الطبيعية بأنواعها، كما في كليات العلوم بالجامعات.

(٣٨٥) راجع حالة ساعة اليد والشمس وحركتها.

منها بذاته، أخيرا فإن هذه الحقيقة الداخلية تتمتع بالحرية. وهي ليست مكانية، ولا مما يمكن عدُّه بالحساب، والواقع أنها تدوم، بل إنها ذاتها ديمومة خالصة (٣٨٦)، وهي بهذا الاعتبار مختلفة كل الاختلاف عن المكان وعن الزمان على نحو ما تتصورهما عليه العلوم الطبيعية. إن هذه الحقيقة الداخلية فعل فريد وحيد ولا يتجزأ، هي دفعة ووثبة وصيرورة ولا يمكن أن تقاس. هذه الحقيقة، من حيث المبدأ، في سيلان دائب لا يتوقف، ومن هذا الجانب فانها لا «تكون» وإنما هي «تصير» باستمرار.

الملكة (٣٨٧) الإنسانية التي تقابل المادة المكانية هي الذكاء أو العقل، والذي يميزه، في رأي برجسون، هو أنه متجه دوما نحو الفعل والعمل. إن العمل هو الذي يوجه العقل بشكل مباشر. وحيث إن الإنسان يحتاج إلى صنع أشياء محددة تحديدا قاطعا، لذلك فإن الموضوع الأساسي للعقل هو الجسمي الثابت، غير العضوي، المتجزأ. إن العقل لا يدرك إدراكا واضحا غير الثابت.

والمادة هي الميدان الذي يعمل عليه العقل، والعقل يتلقى المادة لكي يحيل الأجسام إلى أدوات، فهو، أي العقل، العضو المميِّز «للإنسان الفاعل»(٣٨٨) وهو مكيف في جوهره لكي يقوم بصنع الأدوات.

وبفضل اتحاده الجوهري مع المادة (٣٨٩)، فإن الذكاء أو العقل لا يدرك، في ميدان المادة، الظواهر وحسب، وإنما هو يدرك أيضا ماهيات الأشياء. وبهذا فإن برجسون يهجر المذهب الظواهري سواء عند كانت أو عند الوضعيين(٣٩٠)، وينسب إلى العقل، في شأن ميدان الجسميات، القدرة على معرفة الماهية(٣٩١).

---

(٣٨٦) من دام يدوم، ومن الدوام، ويقصد بها امتداد الزمان على نحو متصل، والوعي الإنساني يتمتع بهذا الإمتداد على نحو ذاتي معاش، فهي تعارض الزمان الخاضع للقياس والحساب.

(٣٨٧) أو: (القدرة Faculté).

(٣٨٨) Homo Faber، وهناك أيضا «الإنسان المتأمل»، أو «الحكيم»، أي من حيث هو فاعل أو من حيث هو عارف.

(٣٨٩) أي أنه مخصص لإدراكها.

(٣٩٠) الظواهرية هي القول بأننا لا نعرف من الأشياء غير ما تظهر لنا عليه، ولا شأن لنا بما هي عليه في ذاتها.

(٣٩١) وهذا على خلاف موقف كانت.

ويرى برجسون أن العقل تحليلي أيضا، أي أنه قادر على أن يحلل كل نظام إلى قوانينه ثم يعيد تركيبها من جديد. ويتميز العقل بالوضوح وبالقدرة على التمييز بين الأشياء.

وفي نفس الوقت، فإن العقل يختص أيضا بعدم القدرة، بالطبيعة، على فهم الديمومة الحقة، وهي الحياة. ذلك أن العقل مشكل على نموذج المادة، ولهذا فإنه حين يحاول فهم الديمومة فإنه يقوم بنقل الأشكال والصور التي تختص بها المادة، من إمتداد وقابلية للعد والحساب والوضوح والتحديد الحتمي، يقوم بنقل هذه الأشكال إلى عالم الديمومة. وهكذا فإنه يقطع التيار الحيوي الفريد ويدخل عليه اللااستمرار[٣٩٢] والمكان والضرورة. بل أن العقل، في رأي برجسون، غير قادر حتى على إدراك الحركة المحلية البسيطة، وهو ما تشهد به مفارقات زينون المشهورة[٣٩٣].

هذا عن إدراك المادة. أما إدراك الديمومة فإن لا وسيلة له إلا الحدس. بالحدس نعرف الديمومة معرفة مباشرة ومن باطننا.

وخصائص الحدس هي على الضد من خصائص العقل أو الذكاء. إن الحدس هو عضو «الإنسان المتأمل»، وبالتالي فإنه ليس في خدمة الحياة العملية. موضوع الحدس هو المتحرك، هو العضوي، ماهو في حركة وتطور، إنه وحده الذي يدرك الديمومة.

وبينما العقل يحلل ويفكك من أجل الإعداد للعمل، فإن الحدس رؤية بسيطة[٣٩٤] لا تفكك ولا تركب، بل ترى الديمومة في حقيقتها. ولكن الحدس ليس مما يمكن الوصول إليه في يسر، لأننا قد تعودنا عادة شديدة على استعمال

(٣٩٢) أي التقطع. والاستمرار واللا استمرار من أهم الأفكار المستخدمة في العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء.

(٣٩٣) زينون، الفيلسوف اليوناني المعروف، من القرن الخامس ق.م.، حاول أن يثبت أن القول بالحركة، وبالتعدد، يؤدي إلى تناقض.

(٣٩٤) البسيط ضد المركب.

العقل، فيلزمنا تحقيق عودة عنيفة إلى دواخلنا، وهي عودة باطنية تتعارض مع ميولنا الطبيعية التي أعتدنا عليها، وذلك من أجل أن نستخدم قدرتنا على الحدس، ولن نستطيع استخدامه إلا في اللحظات الموافقة، وما أندرها وما أسرعها.

وفي إيجاز، فان هناك ميدانين:

- هناك من جهة ميدان المادة المكانية الصلبة، وهي تقابل العقل المتجه إلى العمل.
- وهناك من جهة أخرى، ميدان حياة الوعي الذي يعيش في ديمومة، ويقابله الحدس.

إن العقل يتجه نحو العمل ونحو العمل وحده، وبالتالي فلا يبقى أمام الفيلسوف من أداة غير الحدس. والمعارف التي يحصل عليها باستخدام تلك الإداة لا يمكن التعبير عنها بأفكار واضحة ومحددة، كما أنه من غير الممكن استخدام البراهين في هذا الإطار. يبقى شيء واحد ممكن أمام الفيلسوف يستطيع أن يفعله، وهو أن يعين الآخرين على الشعور بحدس مشابه لحدسه. وهذا هو ما يفسر ثراء كتابات برجسون بالصور الموحية والخيالات والتشبيهات.

ثالثا: نظرية المعرفة وعلم النفس

يطبق برجسون منهجه الحدسي أكثر ما يطبقه، وفي المحل الأول، على ميدان مشكلات نظرية المعرفة.

يقول برجسون إن حلولا ثلاثة قد قدمت لتلك المشكلات حتى الآن:

- الثنائية الشائعة المعتادة.
- المذهب الكانتي.
- المثالية.

ولكن هذه الحلول الثلاثة كلها تقوم على أساس مشترك هو القول الخاطىء بأن

الإدراك الحسي والـذاكرة وظيفتـان تأمليتان على وجـه خالص، وأنها مستقلتـان عن الفعل والعمل، هذا بينها الواقع أنها وظيفتان عمليتـان تماما، وخاضعتان لمقتضيات الفعل والعمل. أمـا الجسـد، فما هـو إلا مـركـز للعمل والفعل. وينتج عن هـذه الاعتبارات والمبادىء أن الإدراك الحسي لا يصل إلا إلى جـزء وحسب من الواقع، وما هو، أي الإدراك الحسي، إلا جمع منتخب من الصور الضرورية من أجل العمل.

والمثاليـة تخطيء، لأن الأشياء (الموضوعـات) التي يتكون منها العـالم هي صور حقيقيـة، وليست، كما تدعى المثـالية، مجرد عنـاصر في الـوعي. وتخطىء الواقعيـة العـادية ونظـرية كـانت خطأ أبعد وأبعـد من السابق، حين يضعـان ما يتـوسط بين الـوعي والواقع الخارجي، ألا وهـو المكـان المتجانس، الـذي يعتبرانه عنصرا محايـدا ومستقلا في طبيعته عن الـوعي وعن الأشياء معا. إن الواقع، في رأي برجســون، أن المكان ماهو إلا شكل حدسي، لا يتناسب إلا مع العمل الإنساني وحسب[٣٩٥] وتعتمد نظرية المعرفة البرجسونية على أساس من نظرية سيكلوجية محددة.

ذلك إن برجسـون يرفض المادية أول مـا يرفض، وهي التي تستمـد كل قوتها من واقعـة أن الوعي تـابع للجسم، وهو زعم خـاطىءٌ خطأ من يقول، حين يـرى ثوبـا يتماوج ويقع مع المشجب المعلق عليه، إن الثوب والمشجب واحد ونفس الشيء.

ويـــرى برجســـون أنه لا توجد صلة بين الظواهـــر النفســية والظواهـــر الفزيولـوجية[٣٩٦] ولا حتى صلة التوازي[٣٩٧]، وحتى هذا التـوازي، على فرض وجـوده، لا يبرهن على شيء[٣٩٨]. والدليل على هذا هـو الذاكرة الخالصة[٣٩٩] ذلك أن برجسون يميز بين نوعين من الذاكرة:

---

(٣٩٥) أي أن المكان صورة متناسبة مع العمل الإنساني ولأغـراضه وحسب، وليس موجودا بذاته أو مطلقا.

(٣٩٦) أي ما يحدث في النفس وما يحدث في الجسم.

(٣٩٧) أي أن كليهما يحدث مستقلا عن الآخر ولكن في نفس الوقت

(٣٩٨) أي لايبرهن على أن أيا منهما هو علة الآخر.

(٣٩٩) وهي بحسب التعريف ليست بذات أساس ولا مقابل فزيولوجي.

ـ ذاكرة ميكانيكية، جسمية، وتقوم في مجرد تكرار الوظائف على نحو أتوماتيكي.

ـ وذاكرة خالصة، تقوم على هيئة صور الذكرى.

ويرفض برجسون أن يربط بين الذاكرة والدماغ، وهي العضو الذي يقدمه الماديون على أنه مركز الذاكرة. ويقول أنه لو كان للذاكرة محل محدد في الدماغ، إذن لاختفت أجزاء كاملة من الذاكرة في حالة حدوث إصابات معينة في المخ. ويرى برجسون أن الأولى أن نشبه الدماغ بالمكتب المكلف بتوصيل الإشارات والرسائل من جهة الى أخرى. إن وظيفة الدماغ ليست القيام بواجبات الحياة الروحية بالمعنى الدقيق. ومن جهة أخرى، فإن الذاكرة ليست إدراكا حسيا وقد ضعف، وإنما هي ظاهرة مختلفة اختلافا جوهريا عن الإدراك الحسي(٤٠٠).

أما علم النفس الارتباطي (٤٠١) فإنه يقوم على خطأ مزدوج، هو تصور الديمومة وكأنها مكان، وتصور الأنا وكأنه مجموع من أشياء على هيئة مادية. نفس هذه الأخطاء تؤدي كذلك إلى القول بالحتمية السيكلوجية(٤٠٢)، التي تتصور الدوافع وكأنها أشياء تقع معا في نفس الوقت، وتتصور الزمان وكأنه طريق في المكان، ومن ثم تنكر الحرية.

ولكن الحقيقة، عند برجسون، أن شخصيتنا ككل هي منبع ومصدر أفعالنا، والقرار الذي نصدره يخلق ويبدع شيئا جديدا لم يكن من قبل، والفعل إنما يخرج عن الذات، وعن الذات وحدها(٤٠٣)، وبالتالي فهو حر حرية كاملة. وإذا كان هناك من ينكر هذه الحقيقة رغم وضوحها وضوح البداهة المباشرة، فإن علة هذا أن العقل

---

(٤٠٠) باختلاف كيفي وليس كميا وحسب.

(٤٠١) كما في المدرسة السلوكية الأمريكية (وزعيمها واطسن)، وعند بافلوف الروسي صاحب التجارب الشهيرة على الحيوانات.

(٤٠٢) أي أن ما نحس به لابد بالحتم أن نحس به، فلا حرية ولا اختيار.

(٤٠٣) وليس عن مجموعة من الظروف المسبقة الداخلية والخارجية، التي تدفع إليه، أي إلى ذلك الفعل، دفعا وبالضرورة أو الحتم.

أو الذكاء يبنى «ذاتا» سطحية، تشـابه الجسم وعلى مثاله، وبهذا يخفي العقل الذات الحقيقية العميقة ويضع عليها الغطاء، بينما الذات الحقة خلق وديمومة ولا شيء غير ذلك.

رابعا : الحياة والتطور

هناك مذهبـان تقليديان حاول بهما الفلاسفـة تفسير الحياة: المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي، وكلاهما، في رأي برجسون، على خطأ سواء بسواء.

ويرى المذهب الأول، الميكانيكى، أن الكائن الحي، أو الكائن العضوي، ماهو إلا آلة تحددهـا في المحل الأول قوانين عقليـة، بينما يرى المذهب الثـاني، الغائي، أن هناك خطة محددة يسير على هـداها العالم. وكلا المذهبين يغـالى، على نحو أو آخر، في أهمية العقل أو الذكـاء، هذا بينما يرى برجسون أن العقل مصنـوع للعمل لا لمعرفة الحياة. لذلك ينبغي على الفلسفة أن تتعدى الميكانيكية والغائية كليهما، والميكانيكية على الأخص، لأنها تنكر أوضح المعطيات(٤٠٤).

وكما كان الحال مـع مشكلة العلاقـة بين النفس والجسم(٤٠٥)، فإن بـرجسـون يلاحظ في إطار مشكلة الحياة ظاهرة تبرهن على خطأ المذهب الميكانيكي. وتتلخص هذه الظاهـرة في تكون أعضاء حية ذات بنيـات متشابهة ولكن في فروع متباينـة غاية التباين. ومثال ذلك حالـة العين عند الحيوانات الرخوية وعند الحيـوانات الفقرية، حيث اختلف خط التطـور في كل حالة عن الأخـرى حتى من قبل أن يكتسب ذلك النوع أو تلك القدرة على الإبصار.

وبفضل مثل هذه الواقعة، وملاحظات أخرى عديدة، يرفض برجسون المذهب الميكانيكي على طريقة داروين أو على طـريقة الداروينية الجديدة(٤٠٦)، ويـرفض بالتالي التصـور الميكانيكي عن الأعضاء الحية. ويرى برجسـون أنه ينبغي أن ننظر إلى

---

(٤٠٤) ومنها أن هناك حرية وأن الحقيقة غير ما يدركه العقل

(٤٠٥) إشارة الى ظاهرة الذاكرة.

(٤٠٦) أي عند أتباع دارون الذي توفى عام ١٨٨٢ م.

العضو الحي بـاعتباره التعبير المركب عن وظيفة بسيطـة . وهو يشبهه بلوحـة رسمها المصـور بـوسيلة آلاف من اللمسـات ، ولكنهـا كلهـا مع ذلك تعبير عن إلهام بسيط واحد، هو إلهام الفنان .

وصحيح أن الكائن العضوى يحتوى على تكوين آلي ، بل قـد يبدو كذلك أنه هو نفسـه تكـوين آلي . ولكن ، فكما أن الجزئيـات الصغيرة التي يتكـون منهـا القـوس المعماري قـد تبدو متطـابقـة مع خط التماس ، فكـذلك تبـدو الحياة حين تفحصهـا تفصيليا مناهج العلوم الطبيعيـة ، تبدو وكأنها تكوين آلي ، بينما هي ليست كذلك في الحقيقة .

إن الحياة ، باعتبارها كـلا ، ليسـت كيانا مجردا[٤٠٧] . إن الذي حـدث هـو أنـه في لحظة معينـة وفي مـواقع معينة من المكـان ولـد تيـار حيوي ، وأخـذينتقل من جرثومة[٤٠٨] إلى أخرى بفضل الكائنات النامية المتطورة . ويجتهد التيار الحيوي من أجل الانتصار على العقبات التي تضعها المادة في طريقه ، ويرى برجسون أن الجانب المادي في الكـائن العضـوي يمثل مجموع العقبـات التي يتعين على الحيـاة الالتفـاف حولها وتخطيها .

إن الحياة ، في رأي برجسون ، لا تسير على المنطق ، وهي قد تخطىء أحيانا ، وقد تتجمع قواها في ممـرات مسدودة ، أو قد تعود إلى الوراء أحيـانا . ومع كل ذلك ، فإن الاندفـاعة الحيوية الكليـة على مستوى الكون تستمر في مسيرتها وتبقى قـائمة . ومن أجل أن تزدهر الحياة ، فإن «الدفعة الحيوية»[٤٠٩] تفرع نفسها إلى فروع متنوعة .

وهناك أولا الانقسام الكبير إلى عالم نباتي وعالم حيواني . وتتراكم الطاقة عند النبات تراكما مباشرا ، ليقوم الحيوان بالنهل منهـا ، وليحولها إلى مادة يتفجر منها العمل الحر .

---

(٤٠٧) بل هي كيان متعين واقعي فعلي .
(٤٠٨) بالمعنى الحسن للكلمة .
(٤٠٩) أو «الانطلاقة» أو «الاندفاعة» (Elan Vital) وهذا هو المفهوم الرئيسي في فلسفة برجسون .

ولكن النبات مربوط إلى الأرض، ووعيه ثقيل لايزال، ولا يبدأ الوعي في التيقظ إلا في عالم الحيوان.

ثم تقوم «الدفعة الخلاقة» بتفريغ نفسها، مرة أخرى، في عالم الحيوان في اتجاهين مختلفين، كما لو كانت تحاول منهجين مختلفين: في الاتجاه الأول تصل إلى الاكتمال في نوع الحشرات الاجتماعية(٤١٠)، وفي الاتجاه الثاني تصل إلى الاكتمال في نوع الإنسان.

من الجهة الأولى، تسعى الحياة إلى اكتساب الحركة السريعة والمرونة عن طريق «الغريزة»، أي ملكة استخدام الأدوات، أو الأعضاء، العضوية(٤١١) بل وخلقها خلقا. والغريزة تعرف موضوعاتها عن طريق التعاطف، ومن الداخل، وهي حين تعمل تعمل بغير خطأ وعملا واثقا، ولكن عملها دائما على وتيرة واحدة، أي «واحدي الطريقة» (٤١٢).

أما عند الحيوانات الفقرية، فان الأمر مختلف، حيث يبدأ الذكاء أو العقل في النمو، في مقابل الغريزة، والعقل هو ملكة صنع الأدوات غير العضوية(٤١٣). والعقل، بحكم طبيعة جوهره العميق، يتجه، ليس إلى الأشياء، بل إلى العلاقات، إلى الأشكال والهيئات. ولذلك، فإنه لا يعرف موضوعاته من الداخل، بل يعرفها من الخارج. وفي مقابل ذلك، فإن هذه الأشكال الفارغة يمكن أن تمتلأ بأشياء لا نهاية لعددها وبحسب إرادة العقل(٤١٤). والعقل الكامل يتجاوز حدوده الأصلية، بل ويمكن أن يعمل خارج الميدان العملي الذي خلق له في حقيقة الأمر (٤١٥).

---

(٤١٠) من مثل النحل والنمل.

(٤١١) مثل أعضاء الحس، واليدين وغيرها.

(٤١٢) قارن عمل العين مثلا.

(٤١٣) أو المصنوعة.

(٤١٤) مثلا فكرة «الضد» تمتلىء بما لا نهاية له من المضمونات.

(٤١٥) حين يتعرض للحقيقة مثلا، والكلام انتقاد للعقل حين يتعدى حدوده.

وفي الإنسان، أخيرا، يظهر «الحدس»، وإن كان لا يظهر إلا على صورة دفعات سريعة نـادرة، وفي الحدس تصبح الغريزة بغير واجب عملي تؤديـه وتصير قادرة على التأمل في ذاتها. ومن ناحيـة أخرى، فإن الإنسان حر. وهكـذا فإن كل خط للتطور ينتهي إلى تحرير الوعي عند الإنسان، ويظهر الإنسان وكأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة على كوكب الأرض.

خامسا : الميتافيزيقا

إذا كان الفيلسوف يـدع ذاته تنغمس في بحر الحياة التي تحيـط بنا، إلا أنه يحاول مع ذلك رسم خط يوضح منشأ وتطور الأجسـام والعقل. إن الحدس الأساسي يظهر أن الحقيقة كلها صيرورة، وليست حياة ووعيا وحسب. لا توجد أشياء، وإنما توجد أفعال وحسب، والـوجود هو في جـوهره صيرورة. تقول العبـارة الشهيرة لبرجسون: «هناك في الصيرورة أكثر مما في الوجود»(٤١٦).

إن العقل وحـده، وبالتـالي العلم، يصوران لنـا أن الأجسام ثـابتة صلبـة. أما الحقيقة فهي أن العالم المادي نفسـه في حركة، في اندفـاعة، ولكنها اندفـاعة السقوط والتبدد. ذلك أن هناك في رأي برجسون نوعين من الحركة في العالم:

- الحركة الصاعدة، وهي حركة الحياة.
- والحركة الهابطة، وهي حركة المادة.

إن القانون الذي يحكم المادة هو قانون تقلص الطاقة، أما الحياة فإنها تكافح ضد هذا القانون، ولكنـه ليس في مستطاعها محوه تماما، وكل ما تقدر عليـه هو أن تعوقه وأن تؤخر نتائجه.

ويشبـه برجســون مـا تفعله الحيـاة في هـذا الشأن، من أجل تقـريبه إلى الإفهـام، بالبخار الذي يخرج على هيئة نفثات من شقوق الإناء، ثم يتكثف في الهواء المكشوف على هيئـة قطيرات تتساقط. ولكن قـدرا ضئيلا من البخـار لا يتكاثف على الفـور

(٤١٦) أو «مما في الكينونة».

ويجاهـد من أجل مسانـدة القطيرات التي تتسـاقط. كذلك الحال مع الحيـاة: فمن مستـودع الحيـاة الهائل تخرج على التوالي أنـواع من النفثـات، وحين يسقط كل منهـا يتكون منه عالم. هذه القطـرات التي تسقط هي المادة. وهناك تشبيه آخر حول نفس الأمر: فشـأن العالم مع الحركـة الحيوية شبيـه بشأن الذراع المرفـوعة التي إذا تـراخت عضـلاتها انخفضت. إن المادة كأنها فعل خلاق ولكنـه ينحل ويتفكك. ولكن كل هذه الصور والتشبيهات غير كـافية، لأن الحياة تنتمي إلى المجال النفسي، وليس إلى مجال المكان[٤١٧].

ونفس الأمـر في شأن الـوعي. إن الحدس يعمـل في نفس الاتجاه الـذي تعمل فيـه الحياة، ويعمل الـذكاء أو العقل في الاتجاه المعارض. وهـذا هو السبب في أن العقل في جوهره مرتبط بـالمادة متوافق معها. أما الحدس، فإنه هو الـذي يظهر لنا الحقيقة الحقيقية، التي فيها تبدو الحياة وكأنها أمواج هائلة تمتد، ولكن الحواجز تعوقها، رغم ذلك، على معظم امتدادها. وهي تنجح في بقعة واحدة في تعدي العقبات، وتنطلق فيها حـرة: هذه الحريـة تظهر مع الشكل الإنساني للحيـاة. لذلك فأن الفـلاسفة لم يخطأوا حين أعلنوا حرية الروح واستقلالها بازاء المادة، وربما كذلك دوامها إلى ما بعد الموت.

ولكن الفلسفـة، مع ذلك، تـاهت عـن الطـريق الصحيح حين استخـدمت في التعبير عن ذلك المعنى لغـة العقل ومفاهيمـه. ويقـدم برجسـون تحليلات مفصلـة طويلة تفسر كيف نشأت فكرة الفوضى (وذلك، على التخصيص، بتداخل نظامين مختلفين، هما النظام الحيوي والنظام الهندسي)، وتفسر كيف تكونت فكرة «العدم»، وهي عنده فكرة زائفة بالمعنى الدقيق.

ويعترض بـرجسـون على أهـم النظم الفلسفيـة التي أنتجهـا مـاضي الثقـافـات الأوربية. فهـو يرى أن ميتافيـزيقا أفلاطـون وأرسطو قـد ألغت فكرة «الديمـومة»، وذلك بسبب الميل الطبيعي للعقل أو الـذكـاء[٤١٨]، وهذا الميـل نفسه هـو نتيجة

---

(٤١٧) الذي تأتي منه تلك التشبيهات.

(٤١٨) الذي «يثبت» و«يسكن» ولا يستطيع إدراك الديمومة المتغيرة.

لتصـورات قـامت اللغة باختلاقها. وهو يرى أن الأمر هو نفسه، رغـم الاختلاف في بعض التفاصيل، مع النظم الفلسفيـة الغربية الحديثة، من مثل فلسفـات ديكارت وأسبينوزا وليبنتز والمذهب النقدي عند كـانت وفلسفة إسبنسر على وجه الخصوص. ويرى بـرجسون أن الطـابع «السينمائي» للفكر[٤١٩] يظهـر على أوضح ما يكـون في فلسفة إسبنسر الذي يدعى أنه يدرك ويصور التطور الحي وكأنه تتابعات من حالات الوجود الـذي ينمو، وهو بهذا، أي إسبنسر، ينكر تمامـا الديمومة الحقيقيـة ولا ينتبه إليها.

سادسا : الأخلاق

يـرى بـرجسـون أن هنـاك نـوعين من الأخـلاق : الأخـلاق المنغلقـة والأخـلاق المنفتحة.

أما الأخلاق المنغلقـة فإنها تدير وجهها عن أكرم ظـواهر الحياة، وهي تنحصر في كونها نوعا من الضغط الذي يمليـه المجتمع، والأفعال التي توافق تلك الأخلاق تتم بشكل تلقـائي غـريزي. ولا يصل الأمـر إلى حـد صراع بين الـذات الفرديـة والقـوة الاجتماعية إلا في حالات نادرة واستثنائية.

إن الأخلاق المنغلقة أخلاق غير شخصية، وهي منغلقة من ثلاثة أوجه :

- فهي تهدف إلى حفظ العادات الاجتماعية.
- وهي تطـابق تماما المطابقة ، أو يكـاد، بين الفردي والاجتماعي، بحيث أن النفس تظل تدور دوما في نفس الدائرة.
- أخيرا ، فانها دائما أخلاق مجموعـة اجتماعية محددة، ولا يمكن أن تصلح للإنسانية بأسرها، لأن هدفها هـو تثبيت التلاحم الاجتماعي، وهذا التلاحم الاجتماعي لا يقوم، في معظمـه، إلا أساس من الضرورة القـاضية بـاتخاذ موقف الـدفاع عن الذات[٤٢٠].

---

(٤١٩) أي أن الفكر مكـون من مقاطع ثـابتة تبـدو متحركة ظـاهرا، كما هـو الحال في السينما. وهذا التعبير الأخير أصله كلمة يونانية تعني «الحركة».

(٤٢٠) أي ضد الجماعات الأخرى.

إلى جانب هذه الأخلاق المنغلقة التي تلزم وتوجب على نحو مطلق لا يعرف الحرية، هناك الأخلاق المنفتحة. ويجسد هذه الأخلاق الشخصيات البارزة الاستثنائية والقديسون والأبطال. وهي ليست أخلاقا اجتماعية، بل هي أخلاق إنسانية وشخصية [٤٢١]. وهي ليست ثابتة جامدة، بل جوهرها هو التقدم والخلق.

وهي أخلاق منفتحة بمعنى أنها تحيط بالحياة كلها في إطار الحب، بل هي تهب كذلك الشعور بالحرية، وتتطابق مع مبدأ الحياة ذاته. إن مصدر الأخلاق المنفتحة هو انفعال عميق، وهذا الإنفعال، شأنه شأن العاطفة التي تثيرها الموسيقى، ليس له من موضوع محدد[٤٢٢].

والحقيقة أن الأخلاق المنغلقة والأخلاق المنفتحة لاتوجدان على هيئة خالصة. فكل تطلع[٤٢٣] يسعى إلى أن يتأكد ويثبت في شكل إلزام وواجب، وكل إلزام [٤٢٤] يسعى إلى أن يصبح تطلعا. وكلا الشكلين الأخلاقيين، وأحدهما ينبع مما تحت العقل والآخر مما فوق العقل[٤٢٥]، هذان الشكلان يظهران على مستوى العقل، وهو السبب في أن الأخلاق حياة عقلية. والواقع أن الأخلاق المنغلقة وتلك المنفتحة كليهما تعبران عن نفس الدفعة الحيوية وتتكاملان فيما بينهما.

سابعا: فلسفة الدين

القسمة التي أجراها برجسون في ميدان الأخلاق تظهر مرة أخرى في ميدان الدين: فهناك الديانة الساكنة وهناك الديانة الديناميكية.

أما الديانة الساكنة فإنها خلق ذو طابع دفاعي. تدافع به الطبيعة عن نفسها بازاء نتائج النشاط العقلي، وهو الذي يهدد، أي النشاط العقلي، بقهر الفرد أو

---

(٤٢١) وهو ما يضاد الطابع «الاجتماعي» ومن هنا «الجمعي»، إذن اللافردي واللاشخصي.
(٤٢٢) وهو، أي وجود موضوع محدد، مايعني طابع الجمود والسكون.
(٤٢٣) من يقول التطلع يقول التفتح.
(٤٢٤) وفي الإلزام شيء من الانغلاق.
(٤٢٥) على التوالي من المادة ومن الديمومة.

بتحلـــل المجتمـــع . إن الديانة الساكنة تصل ما بين الإنسان والحياة وما بين الفرد والمجتمع ، وذلك بوسيلـة حكايات خـرافية تشبـه الحكايات التي تحكي لـلأطفال . وهكذا فإن الديانة الساكنة هي نتيجة للقدرة الأسطورية التي للعقل .

إن العقل ، بمعنـاه الـدقيق [٤٢٦] ، يهدد التـلاحم الاجتماعي بـالتحلل ، ولا تستطيع الطبيعـة أن تجابه العقل بـالغريـزة ، لأن الغريزة في عـالم الحيوان حـل محلها العقل في عالم الإنسـان . ولذلك فإن الطبيعـة تعين نفسها بأن تخرج إلى النـور القدرة الأسطوريـة . فإذا كان الإنسان يعـرف بالعقل أنه سوف يمـوت ، وهو أمر لا يعـرفه الحيوان ، فـإن الطبيعة تعين الإنسان على تحمـل هذه المعرفـة المريرة بأن تخلـق له آلهة تقـومُ الأسـاطير بصنعهـا لـه . ويضيـف بـرجسـون أن دور القـدرة الأسطـوريـة في المجتمعات الإنسانية يقابل دور الغريزة في المجتمعات الحيوانية .

أما الـديانة الـديناميكية (المتحـركة) ، أو التصـوف ، فإنها شيء مختلف تماما عن الديـانة الساكنـة التي وصفتها السطور السابقـة . إن الديانـة الديناميكيـة هي نتاج للعودة إلى الاتجاه الـذي تنبع منـه الدفعة الحيـوية ، وهي استشعـار بذلـك الذي لا تستطيع الكلمات أن تعبر عنه أو أن تدركه ، والتي تتطلع إليه الحياة .

إن مثل هـذا التصـوف لا يقدر عليـه إلا بشر استثنـائيون يخرجـون عن مستـوى العاديين . وهـو لم يظهر عنـد قدمـاء اليونـان ، كما لم يظهر في صـورته الخالصـة عند قدماء الهنود ، لأنه عندهم سيبقى تصوفا تأمليا إلى درجة مغالية[٤٢٧] . إنما هو يظهر عند كبار المتصوفـة المسيحيين الذين كانوا يتمتعون بصحة روحية كاملـة . إن الديانة المسيحيـة تبـدو وكأنها بلـورةُ ذلك التصـوف ، كما أنها في نفس الـوقت ، ومن جهـة أخرى ، أساس له أيضا ، لأن المتصوفة جميعهم ليسوا إلا مقلدين ، ومقلدين ناقصين وإن كانوا مجددين وعلى أصالة ، لذلك الذي أعلن موعظة الجبل[٤٢٨] .

---

(٤٢٦) راجع «ثانيا» ، مما سبق في هذا الفصل .

(٤٢٧) أي مخلوطا بالعقل كما يفهمه برجسون .

(٤٢٨) أي السيـد المسيح ، وتجمع هـذه الموعظـة الهامـة أصـول الأخـلاق المسيحيـة (انجيل متى ، الاصحاح ٥ ـ ٧) . والمعروف أن برجسون من أصل يهودي ، ولكنه تحول في أخريات حياته إلى الديانة الكـاثوليكية . لاحظ أنه لا يهتم أي اهتمام بالتصوف الإسـلامي ، لأنه لا يفكر إلا على تـراثـه ، ولأهلـه ولأصحـاب ثقـافتـه ، مثلـه مثل سـائر من يـؤرخ لهم هـذا الكتـاب .

إن التجربة الصوفية تسمح، فيما يرى برجسون، ليس فقط بتعضيد احتمال التصورات التي عرضها عن الدفعة الحيوية، بل وكذلك بتعضيد القول بوجود الإله، وهو الأمر الذي لا يمكن البرهنة عليه بالأدلة المنطقية.

ويقول المتصوفة أيضا إن الإله هو المحبة. ويرى برجسون أنه لا يوجد ما يمنع الفيلسوف من أن يطور فكرة أطلقوها، وهي التي تقول إن العالم ما هو إلا الوجه الملموس من هذه المحبة ومن الحاجة الإلهية إلى الحب.

كذلك يرى برجسون أن التجربة التصوفية، مؤيدة بنتائج علم النفس، تستطيع أن تثبت إثباتا احتماليا، يصل إلى درجة اليقين، بقاء الروح بعد الموت.





الفصل الثاني عشر
البراجماتية والمدرسة البرجسونية

أولا : البراجماتية

ازدهر التيار البراجماتي على الخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية وفي إنجلترا، ولكن لم يقتصر ظهوره على هذين البلدين، فقد وجد من يمثله، في حدود عام ١٩٠٠م في ألمانيا، حيث ظهر عند أصحاب المذهب التجريبي النقدي كارل ماركس ولينين، جيورج سيِّمل، وهانز فايهنجر (١٨٥٢ ـ ١٩٣٣م)، كما أن اتجاه المدرسة الوضعية قريب جدا من الاتجاه البراجماتي، أما في فرنسا، فإن عددا من ممثلي اتجاه «نقد العلم»، وعلى الخصوص أبل ريْ، يشاركون البراجماتية في أكثر من نقطة التقاء. ومن المفهوم أن كل هؤلاء المفكرين لا يدافعون وحسب عن بضعة أفكار ذات طابع براجماتي، بل إن لهم مذاهبهم الأخرى في نفس الوقت.

وفيما يخص نظرية المعرفة، فإن البراجماتية تنحصر في القول بإنكار أن تكون المعرفة نظرية وتأملية خالصة، وفي القول بإرجاع الحقيقة إلى المنفعة. ولكن كل واحد من البراجماتيين يعرض هذه المبادىء على نحو يختص به هو، وعلى درجات تختلف فيما بينهم. وعلى حين أن التيار الأكثر تشددا يعلن أن القضية الصحيحة[٤٢٩] هي التي تؤدي إلى نجاح فردي، فإن التيار الأكثر اعتدالا يرى أن الحقيقي هو ما يمكن التحقق من صدقه بوسيلة الوقائع الموضوعية. وسواء كان هذا أو ذاك، فإن كل براجماتي يرى أن المنفعة والقيمة والنجاح هي المعيار الوحيد للحقيقة، وهي أيضا

---

(٤٢٩) من الوجهة المنطقية.

بصفة عامة جوهر الحقيقة . أما ما يختلف بشأنه البراجماتيون فيما بينهم ، فهو شروط هذه المنفعة وحسب .

والبراجماتية في تيارها الأمريكي ـ الإنجليزي ليست نظرية في المعرفة وحسب ، بل تضاف إليها في الأغلب فلسفة للحياة تشبه كثيرا فلسفة الحياة عند برجسون .

وترى هذه الفلسفة الحيوية البراجماتية أن الحقيقة لا تعرف الثبات ، بل هي تسيل وتخلق ألوانا من الخلق الحر ، ويعجز العقل عن إدراك هذه الحقيقة ، وتقوم كل معرفة على أساس التجربة . ويتشابه البراجماتيون الأمريكيون والإنجليز مع برجسون أيضا في الأخذ بموقف معين يتسم بالطابع الشخصاني والإنساني .

أما الاختلاف الرئيسي بين ممثلي البراجماتية والفيلسوف الفرنسي ، فانه يقوم في أن برجسون يعتبر أن وظيفة الحدس هي وظيفة نظرية في جوهرها ، بينما يرى البراجماتيون أن كل معرفة هي عملية بحكم تعريفها(٤٣٠) .

وبصفة عامة يمكن القول إن للبراجماتية ولفلسفة برجسون مبادىء مشتركة نبعت عن نفس الأصل ، وقد تطورت البراجماتية في نفس وقت نمو الفلسفة البرجسونية وبالموازاة معها ، وقامت في تاريخ الفكر الغربي بنفس الدور الذي قامت به تلك الفلسفة . ولكنها أصبحت في دائرة الماضي عند منتصف القرن العشرين في أوربا ، ولم تستمر إلا على نحو جزئي في التيارات الأخرى (من مثل الوضعية الجديدة والوجودية) . لذلك فإننا سوف نمر سريعا على البراجماتيين الثلاثة الشهيرين : وليم جيمس ، وفردناند شلر ، وجون ديوي . والأول والثالث أمريكيان ، والثاني إنجليزي ، وتأثير الأمريكيين على الفكر الأوربي عظيم إلى حد أنه يستلزم التوقف عندهما للحظات .

ثانيا : وليم جيمس

أول من أعلن آراء براجماتية الطابع هو المنطقي والفيلسوف الامريكي تشارلز

---

(٤٣٠) لأن هدف المعرفة هو حل المشكلات .

بيرس (١٨٣٩ ــ ١٩١٤م)، ولكن المذهب البراجماتي ظهر في صورته الواضحة الملامح على يد وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م)، الذي يعتبر مؤسس هذه المدرسة وممثلها الأساسي.

كان جيمس شخصية فذة غير عادية، حيث جمع في شخصه بين عالم الفزيولوجيا وعالم النفس المبرز (٤٣١)، كما كان واسع المعارف في ميدان الفنون، وذا طبع متدين عميق التدين، كما كان إلى هذا كله كاتبا لامعا، وقد أثر تأثيرا قويا على مجمل الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي.

ومبدأ فلسفته هو رد فعل معارض للمثالية التي قدمها كلٌّ من برادلي(٤٣٢) والفيلسوف المثالي الامريكي الكبير جوزيارويس (١٨٥٥ ــ ١٩١٦م)، كما بدأت، من جهة أخرى بمهاجمة المذهب الواحدي(٤٣٣) والحتمية العلمية، واستخدمت في هذا الصدد تيار «نقد العلم» وطورته.

ويعتمد مذهب جيمس على تصور ديناميكي (حركي) وتعددي للوجود: أي أن العالم ليس كاملا نهائيا، ولا يحتوي على جواهر ثابتة، بل هو في صيرورة دائمة دائبة، كما أنه ليس كيانا واحدا مفردا، بل هو يتكون من أفراد متعددين. ويذهب جيمس إلى حد إظهار نوع من التعاطف مع القول بتعدد الآلهة، ووراء هذا كله أنه يرفض دائما القول بالواحدية ويمتعض منها أشد امتعاض.

من جهة أخرى فان فلسفته تعارض المذهب العقلي أشد معارضة، وذلك إلى حد انكار التعارض بين الذات والموضوع، ويصف وليم جيمس نفسه فلسفته بأنها تجريبية متشددة وهو يدفع بفكرة إمكان الموجودات(٤٣٤) إلى حدها الأقصى بالقول بنظرية أسماها Tychism (٤٣٥).

---

(٤٣١) له كتاب مشهور في «مبادىء علم النفس» وله أيضا كتاب طريف عن «أنواع من التجربة التصوفية». وله كتب كثيرة مترجمة إلى العربية.

(٤٣٢) راجع فيما سبق، «ثالثا»، من الفصل الثالث

(٤٣٣) القول بأن الوجود واحد لا يعرف التعدد.

(٤٣٤) الإمكان ضد الوجوب أو الضرورة.

(٤٣٥) من أصل يوناني يعني البخت أو المصادفة.

وهناك نظريـة مشهورة تقدم بها وليم جيمس، هي نظـرية «الواحديـة المحايدة» بازاء قطبي الفزيولوجي والنفسي: وفكرتها أنه لا يوجد اختلاف جوهري بين الظواهر النفسية والظواهر الفزيولوجية.

ولكن أشهر ما تقدم به وليم جيمس مـن مذاهب هو البراجماتية، وهي التي ترى أن الفكـرة تكـون صحيحة حين تـؤدي إلى إدراك مـوضـوعها، وأن القضيـة تكـون صحيحة حينما تـؤدي إلى نتائج نـافعة إذا مـا نحن قبلناهـا، وحين تثبت أنها قـابلة للعمل. وقد استخدم جيمس للتعبير عن هذا التحقق العملي كلمة "Cash" (النقد المعدود)، وقـد أساء كثيرون فهـم المقصود بها [٤٣٦]. أمـا «المنفعـة»، فإن وليم جيمس لا يقصد بها اشباع الحاجات المادية للفرد وحـدها، بل يقصد كذلك كل ما يساهم في تألق حياة الانسان والمجتمع[٤٣٧].

ومن هذه الوجهة للنظر، فإن عقـائد الدين صحيحة تماما في نظر وليم جيمس، وهو يرى أنه ينبغى الحكم على الدين لا بشيء إلا بنتائجه[٤٣٨]. ويعلن جيمس أنه لا يدرى أن للدين مغزى ميتافيزيقيا أم لا[٤٣٩]، ولكن المؤكد أنه على الأقل فرض خصب[٤٤٠].

هذا الموجـز القصير لا يستطيع أن يوضح على مـا يجب مدى غنى مـواقف وليم جيمس، ولكننا لا نستطيع الدخول فى تفـاصيل أكثر، لأن فلسفته تنتمى، إذا أردنا الدقة، إلى حقبة أواخر القرن التاسع عشر الميلادي.

ثالثا: البراجماتية الانجليزية:

ظهرت الفلسفة البراجماتية في بـريطانيا تحت تأثير وليم جيمس من جهة، وعلم

---

(٤٣٦) وسخروا منه لاتجاهه «الأمريكاني» هذا، وذلك في القارة الأوربية.

(٤٣٧) هو إذن لم يقصد المنفعة الأنانية لفرد بعينة، فهو يراعي الطابع الاجتماعي.

(٤٣٨) الـدين الـذي يـؤدي إلى التفـاؤل والبشر والنجـاح ينبغي الاعتقـاد في صـوابـه، والعكس بالعكس.

(٤٣٩) أي أنه لا يتعرض لحقيقة العقائد الدينية وفسادها.

(٤٤٠) مادام خصبا، فهو يمكن أن يؤدي إلى نتائج حسنة ومفيدة.

النفس الجديد المعارض للمذهب الترابطى، والذى دافع عنه، أى عن ذلك التيار الجديد فى علم النفس، سواء وليم جيمس نفسه أو جورج سكوت (١٨٦٠ ـ ١٩٤٤م). والممثل الرئيسى لهذه المدرسة الجديدة هو فردناند شللر (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧م)[٤٤١]، الذى كان قد تأثر تأثرا عميقا بالفيلسوف المنطقى الانجليزى ألفرد سدجوك، وهو الذي كرر التأكيد على استحالة وجود منطق صورى صرف.

وأول ظهور للبراجماتية الانجليزية كـان في كتاب اشترك في تأليفه ثمانية من شباب الفلاسفة تحت عنوان: «المثالية الشخصانية» (ظهر عام ١٩٠٢م). ولم يكن كل مؤلفو هذا الكتاب، ومنهم هنرى استيورات (١٨٦٣ ـ ١٩٤٦م). وشلر نفسه وهاستنجز راشدال (١٨٥٨ ـ ١٩٢٤م)، لم يكونوا جميعهم من البراجماتيين، ولكنهم قبلوا جميعا المذهب التعددى، وبه عارضوا مثالية برادلى وواحدية اسبنسر على السواء. وهذا الكتاب، شأنه شأن كثير من كتب تلك الفترة، إنما يدل بالأحرى على الأزمة الروحية للقرن التاسع عشر الميلادى أكثر من دلالته على ظهور تيار جديد يؤيد الاتجاه الواحدى.

وكانت الأفكار قد بدأت فى التوجه نحو اسم شلر منذ عام ١٨٩١م. حين ظهر كتابه: «ألغاز أبي الهول. دراسة في التطور كتبها بدائى من سكان الكهوف»، وهو كتاب غريب، يعلن فيه شلر انتماءه إلى المذهب التعددى وإلى المذهب الشخصانى، ويفصل فيه مذهبا يرى أن الآله كائن شخصى محدد. ولكن هذا الكتاب ينتمى إلى فترة لم يكن فيها شلر بعد براجماتيا.

ولم يبدأ فى الاعلان عن كونه براجماتيا بالمعنى الكامل إلا منذ عام ١٩٠٣، ولكنه يسمى البراجماتية باسم آخر هو «النزعة الانسانية»، وهو يأخذ لنفسه تعبير بروتاجوراس المشهور: «الانسان مقياس كل شىء»، ويؤيد السفسطائيين اليونان، ويدافع عنهم ضد المذهب العقلى عند افلاطون[٤٤٢]، بل ويقوى من معنى عبارة

---

(٤٤١) انظر كتاب الدكتور عثمان أمين في سلسلة «نوابغ الفكر الغربي» بدار المعارف.

(٤٤٢) الذي هاجم السفسطائيين كما نعرف.

بروتاجوراس، ليذهب إلى أن الإنسان ليس مقياس كل شيء وحسب، بل هو خالق كل الحقيقة.

والحقيقة عند شلر ما هى إلا كم ضخم غير منظم ولكنه قابل للتشكيل، وهى لا تصبح «واقعة» (بالألمانية Tat-Sache ، أى «شيء للفعل») إلا حين يتصل بها عمل الإنسان. والنتيجة أن سؤال: ما هى الحقيقة؟ يصبح سؤالا بغير معنى، إنما السؤال الذى ينبغى أن يسأل وأن يتكرر وضعه هو: ماذا نستطيع أن نفعل بها؟

ويهتم شلر اهتماما أساسيا بالمنطق، وهو في هذا واقع تحت تأثير سدجوك. ويرى شلر أن المنطق لا يستطيع أن يكون صوريا ومجردا، ويعلن باللاتينية: Ex-pellas Hominem, Logica, Tamen Usque Recurret («اصرف الإنسان، أيها المنطق، ولكنه سيعود إليك دائما»). إن المنطق عند شلر هو شيء انسانى، وعليه أن يخدم الإنسان، لأنه أداة فعلية ومتعينة من أجل العمل. ويرى شلر أن مبدأ الذاتية ومبادىء المنطق الأخرى، التى يقال إنها مبادىء مطلقة، هذه المبادىء كاذبة(٤٤٣).

والحال كذلك أيضا مع «الحقيقة». فيرى شلر أنه لا توجد حقيقة مطلقة، إنما كل حقيقة فهى إنسانية. ولا يقول شلر على الدقة إن كل قضية نافعة حقيقية، وإنما يقول إن القضية الحقيقية لابد أن تكون نافعة، وأن كل قضية تمثل قيمة. وعلى هذا. فإن الحقيقة لا تعلن مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هي ديناميكية (حركية) وفي صيرورة مستمرة. ويتصور شلر الحقيقة على طريقة داروينية خالصة حين يختزلها إلى مفهوم التيار الحيوى. إن مذهب شلر ليس منطقا، وإنما هو تحليل منطقى بيولوجى للمعرفة.

ولكن شلر لم يجد صدى موافقا كبيرا لمذاهبه في أجواء الفلسفة الانجليزية، واعتبره الكتاب سفسطائيا بارعا، وهي تسمية افتخر بها هو نفسه على كل حال.

(٤٤٣) وهو نفس موقف السفسطائيين الذي يعرض له أفلاطون وأرسطو ليهاجمانه.

ولم يكمل أحد مـذهب شلر بعد مـوته عام ١٩٣٧م، ولكن كتـاباته العـديدة، والتى كتبت في أسلـوب رائع، استمرت في إحداث تأثير كبير. ويمكـن أن نقول إن جزءا من الأفكار التى توجـد منتشرة في منتصف القرن العشرين الميلادي إنما تعود إلى فلسفة شلر.

رابعا : جون ديوى :

اكتست البراجماتيـة الأمـريكيـة طـابعـا خاصـا على يـد جـون ديـوى (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م) الذي جمع بين المادية العلمية وآراء وليم جيمس.

وبينما كان مـذهب جيمس يتجه على الخصـوص وجهة دينية، وبينما كـان شلر يريـد إقامـة مذهب إنسـاني فلسفى، فإن ديـوى يتجه بـاهتمامه كلـه ناحيـة العلوم الطبيعية. وهو يأخذ بالمذهب «السلوكـى» الذى قدمه واطسن، وهو المذهب الذى يقول إن العقل مـا هو إلا «ما يفعلـه الجسم». وانتهى ديوى إلى أنـه لا توجد معـرفة حقيقيـة خارج المعـرفـة التى ينتجها منهج العلـوم الطبيعيـة. وإذا كان المفكـرون في العصور السابقـة، التي لم تتوصل بعد إلى التكنولوجيـا التى عرفها العصر الأخير، إذا كانوا يبحثون عن أسبـاب الأعمال خارج نطاق التجربة[٤٤٤]، فإن ذلـك غير ممكن اليوم، وينبغى رفض كل الأفكـار التى تتعالى على الطبيعة، في هـذا العصر المتقدم، والاتجاه بالكلية إلى «الخبرة» [٤٤٥].

وتعلمنا الخبرة أن كل شيء يتغير، وأنـه لا يوجـد ثبات أو سكـون، لا في ميدان المادة ولا في ميـدان العقل، والفكر نفســه مـا هو إلا أداة من أجل العمل. ولا يبـدأ الانسـان في التفكير إلا حين يصطدم بصعـوبات مـادية يكـون واجبا عليـه التغلب عليها [٤٤٦]. وبالتالى فإن الأفكار ليس لها إلا قيمة «أداتية» أو «وسائلية» وحسب (ومن هنا تسميـة مذهب ديوى «الذرائعية»). إنها مـا هي إلا أداة معلقة على الخبرة

(٤٤٤) أي في الميتافيزيقا.
(٤٤٥) Experience. وقد ترجم الكثير من كتب ديـوي إلى العربية، بفضل أساتـذة التربية الذين اشتغلوا على أفكاره، وبفضل دار النشر الأمريكية «فرانكلين».
(٤٤٦) راجع لديوي كتاب «المنطق» مترجما إلى العربية بقلم الدكتور زكي نجيب محمود.

النشطة وتنتجهـا تلك الخبرة وتستخدمها . إن قيمـة الفكر تعتمد بالكليـة على مدى نجاحها . وفي نهاية الأمر، فإن الحقيقى هو وجه من أوجه الخير.

وقد ذاعت شهـرة جون ديوى على الاخص بـاعتباره مفكرا تـربويا يـروم إصلاح مناهج التربيـة على أساس آراء اجتماعية متشددة في شأن الطـابع الاجتماعى للتربية ، ولكن فلسفته هي الأخرى أثرت تأثيرا عظيما جدا في الولايات المتحدة الأمريكية . وقد كانت فلسفته لمدة طويلة أقوى قوة عقليـة في تلك البلاد التى تعبد التكنولوجيا ، ولم تعرف خبرة «التقدم» العلمى ، على النحو الذى عرفته أوربا [٤٤٧] .

وإنه لانقلاب عجيب أن ينتهى مذهب وليم جيمس ، الذى خرج من الاعتراض على إعطاء قيمـة أعلى مما ينبغى إلى التكنـولوجيا والعلـوم الطبيعية ، ليتحـول على يد جون ديوى إلى واحد من أركان التصور المادى والعلمى للعالم .

خامسا : المدرسة الجدلية :

من المدارس ذات العـلاقـة مع البراجماتيـة ، نـذكـر «المدرسـة الجدليـة» ، لأنها استمدت بعضا من آرائها الأساسية من البراجماتية .

وتتجمع هذه المدرسـة من حول المجلة الفلسفية التى تنشر في زيـورخ بسويسرا : «ديـالكتكـا»[٤٤٨] ، التى بـدأت في الظهور عام ١٩٤٧م ، والممثل الـرئيسى لهذه المدرسة هو فردنان جونست (ولد عام ١٨٩٠م)[٤٤٩] . ويتعاطف المفكر الفرنسى وفيلسوف العلم المعروف جـاستن باشلار (ولد عـام ١٨٨٤م) ، وعدد آخر غيره من العلماء والفلاسفة ، مع هذه المدرسة على نحو واضح إلى درجة أو أخرى .

ويرى جونست أن كل معرفة إنسانية هي معرفة جدلية ، ويعنى بذلك إنها ينبغى أن تكتفى بفلسفات وبقواعد مؤقتة ، تقوم على أساس الوعى الجماعي الحي للباحثين في عصر ما . فلا يوجد هناك معيار مطلق للحقيقة . وينتج عن هذا أنه لا ينبغى أن

(٤٤٧) لاحظ رنة السخرية من المؤلف الاوربي بازاء الأمريكيين .

(٤٤٨) Dialectica .

(٤٤٩) Gonseth .

نقبل بصحة قضايا أو قواعد أو نظريات إلا طالما كانت نافعة لحركة العلم.

ويرى الديالكتكيون أن هذا المبدأ صالح في شتى الميادين. وهم يضيفون أنه لا يوجد منطق مطلق، وإنما توجد وحسب نظم منطقية مختلفة: وعلينا إما أن نقبلها أو أن نرفضها، وذلك حسب مدى نفعها.

ولا يقبل الجدليون اللوم الموجه إليهم بأن موقفهم موقف نسبى، ويصرحون بأنهم لا يقولون بأن الحقيقة نسبية، وإنما يقولون وحسب أنه لا ينبغى أن نقبل أن يكون لأى شىء قيمة مطلقة(٤٥٠).

ومن جهة أخرى، فإنهم يدفعون عنهم المذهب الحسى، بمعناه الضيق، والمذهب الاسمى، اللذين يقول بهما اتجاه الفلسفة الوضعية المنطقية، ويرون أن منهجهم ممكن التطبيق فى سائر الميادين (بما فيها علم النفس الاستبطانى، بل وكذلك علم اللاهوت).

ومع ذلك، فيبدو أنهم يشبهون الوضعية المنطقية في اعتبار منهج العلوم الاستدلالية المنهج الوحيد القادر على انتاج المعرفة.

وقد ظهرت المدرسة الجدلية في خلال المؤتمر الدولي العاشر للفلسفة (عام ١٩٤٨م) كواحدة من أقوى المدارس وأكثرها حركة وديناميكية. وقد نجحت في اجتذاب عدد غير قليل من المفكرين الأوربيين الذين كانوا من قبل من أنصار الوضعية المنطقية. كذلك فإنها مركز جذب لعدد من العلماء والرياضيين ذوي الاهتمامات الفلسفية، ولعدد من الفلاسفة المنشغلين بدراسة المنهج العلمى في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات.

سادسا: المدرسة البرجسونية

تكونت في فرنسا، تحت تأثير برجسون، مدرسة واسعة ممتدة الاطراف منذ بداية القرن العشرين الميلادي، وهو العصر الذي تأثر أيضا بحركة «نقد العلم»

(٤٥٠) أي ثابتة دائما وأبدا وفي كل مكان وزمان.

وبالبراجماتيـة الأمريكيـة . وقد اتجهت هـذه المدرسة في الاتجاه الحيـوى واللا عقلى إلى أبعد مما ذهب إليه برجسون نفســه . وأغلب أعضاء تلك المدرسة ممن يعلنون أخذهم بالبراجماتية ، والباقون ممن يأخـذون بالاتجاه «الارادى» الذى يعتبر أن للارادة الأولوية على العقل ، وأن الحقيقة ، كما هو الحال عند فردريك شلر، قيمة حيوية[٤٥١] .

ولن نستطيع هنا التفصيل في هذه المذاهب بسبب حجم هذه الدراسة المحدود، وعلى كل حال فإنها لا تتميز بأصالتها وتجديدها بقدر ما تتميز بتطرفها . ومع ذلك ، فإن التطور الذى مر به قسم من هـذه المجموعة يستحق الاهتمام : فقد بدأوا متطرفين قبل الحرب العـالميـة الأولى (١٩١٤ ــ ١٩١٨م)، إلا أنهم تحولوا إلى الاعتـدال بعـد ذلك ، حتى أنهم أصبحـوا يعتبرون من دعـاة القول بـالمذهب العقلى . ولكن الـواقع أنهم ظلوا، بـاستثناء بلُنْدِل وحده، خصـوما أشداء معلنين للقيمة المعـرفية للعقل ، وبـراجماتيين ينظـرون إلى الحقيقـة على أنها تكيف مـع الحيـاة . وإذا كـانت فلسفتهم فلسفة حيـوية مثل برجسـون ، إلا أنهم ليسوا على عمق أستـاذهم الروحى المشترك ، الذى قدم هذه النظرة الحيوية إلى العالم .

ونذكر من بين فلاسفـة هذه المجموعة ، من جهة ، عالم النفس مـوريس برادنز، وهـو واحـد من أشـد المغـالين في الاتجاه الـلاعقلى ، والفيلسـوف الاخـلاقي جـان دوجولتييه (١٨٥٨ ـ ١٩٤٢م) ، الذي يجمع إلى النزعة اللاعقلية فلسفة مثالية ذاتية ، ومن جهة أخرى، مجموعـة المفكرين الكاثوليك الذين تجمعـوا ، من بين تلاميذ ليون أوليه ـ لابرون (١٨٣٩ ـ ١٨٩٩م)، بتأثير برجسون . وبعض أعضاء هذه المجموعة ، مثل ألفـرد لوازى (١٨٥٧ ــ ١٩٤٠م)، ولـوسيـان لابرتُنير (١٨٦٠ ــ ١٩٣١م)، ليست لهم في الفلسفـة إلا أهمية محدودة، وإن كـانوا يحتلـون مكـانا هـاما في الحركـة التحديثية الكاثوليكية[٤٥٢] .

وهنـاك أخرون تلمع أسماؤهم في مجال الفلسفـة ، وأخصهم بالـذكر إدوار لـوروا

---

(٤٥١) أي أن الحقيقة في خدمة الحياة، لا أكثر.

(٤٥٢) أي التي تعيد النظر في العقائد القديمة لتجعلها موائمة للعصر.

(١٨٧٠ ـ ١٩٥٤م)، وموريس بلُنْدِل (١٨٦١ ـ ١٩٤٩م). ولا يعلن بلُنْدِل عداءه الصريح للمذهب العقلى، بل أنه اقترب كثيرا من مجال الميتافيزيقا[٤٥٣]. ومن المهم أن نثبت هنا نص بعض عباراته: «يظهر دائما في أصل العمليات العلمية. . . يظهر القرار»[٤٥٤]. ويقول: «إن العلوم لا تكشف لنا أى كشف عن جوهر الأشياء»، وذلك «لأن حريتها[٤٥٥] غير محدودة». وهكذا يكون بلُنْدِل أكثر تشككا في قيمة العلم من برجسون، الذي يعترف للعلم بالقدرة على النفاذ إلى جوهر المادة.

أما ادوار لوروا، فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك. فالعلم عنده ما هو إلا تنظيم اعتبارى[٤٥٦] خالص، وهو يرى أن النظريات العلمية، بل وكذلك أحكام الوقائع وتقارير الواقع ذاتها، ذات طابع اعتبارى خالص. إن العالِم هو الذى يخلق نظام الأشياء[٤٥٧]. إن المعطى الذى يقدم إليه هو مادة غير مشكلة، وهو، أى العالم، هو الذى يرسم فيه الوقائع بالمسطرة والبرجل. أن العلم العقلى، في رأى لوروا، ما هو إلا لعب صورى خالص، بلا مغزى يدل على جوهر الأشياء، ولا مضمون في داخله، إنه ما هو إلا خدعة من العقل وحيلة من أجل السيطرة على العالم. ويمكن أن نقول نفس الشيء عن العقائد الدينية، التى لا يستطيع الإنسان أن يجد لها معنى جديراً بتوقف الفكر أمامه. فما هي إذن إلا صيغ وشعائر وقواعد عملية للحياة. وإذا كان لوروا يقبل وجود الإله، فإنه ينكر أنه يمكن إثبات ذلك بالبراهين.



---

(٤٥٣) وأداة البحث فيها هو العقل.

(٤٥٤) وهو صورة من «الحكم».

(٤٥٥) أي الأشياء.

(٤٥٦) Conventionnel، أي خاضع للاتفاق ولا يدل على طبيعة الأشياء.

(٤٥٧) ولا يكتشف ذلك النظام في الطبيعة.

الفصل الثالث عشر

المذهب التاريخي وفلسفة الحياة عند الألمان

أولا : خصائص المذهب التاريخي

الذي يقابل ، في ألمانيا ، فلسفة الحياة في فرنسا والبراجماتية الإنجليزية، هو حركتا المذهب التاريخي والفلسفة ذات الاتجاه البيولوجي.

وهاتان الحركتان مختلفتان فيما بينهما اختلافا جوهريا، ومع ذلك فانه تجمعهما سمة مشتركة: فهما يشبهان برجسون وجيمس في حيازة حس حاد بالصيرورة الحيوية، كما أن الحركتين تنكران أية قيمة للمنهج العلمي الطبيعي حينما يتصل الأمر بفهم الحياة. كذلك فانهما كلتيهما تأثرتا أقوى تأثير بفلسفة فردريك نيتشه (توفى عام ١٩٠٠م)

والمذهب التاريخي هو أهم هاتين الحركتين. وقد نشأ في إطار العلوم التاريخية في ألمانيا في خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي.

ومن بين رؤساء الحركة التاريخية، خلاف نيتشه، نذكر جيورج سيمل (توفى ١٩١٨م) وهو كانتي يأخذ موقفا نسبيا اختص به في فكر أصيل، وأهم منه رودلف أُيكن (توفي ١٩٢٦م) فيلسوف الحياة العقلية، وعلى الأخص وفي المحل الأول فيلهلم دلتاي (توفى عام ١٩١١م)، المؤرخ العظيم وفيلسوف التاريخ.

ويدل اسم المذهب على تعلقه بدراسة التاريخ على نحو خاص، وبالتالي على اختصاصه التطور العقلي والروحي بالاهتمام. وهكذا يصبح التاريخ مركز النشاط

الفلسفي. ويرى أتباع هذه المدرسة التاريخية أنه لا يمكن إدراك جوهر التاريخ لا بمناهج العلوم الطبيعية ولا بأية طريقة عقلانية كانت. والتاريخ عندهم يحتوي على الفكر ويضممه بين جوانبه في أثناء مسيرته. وينتج عن هذا التصور موقف لا عقلي متطرف ونزعة نسبية تقوى إلى درجة أو أخرى.

أما الحركة الأخرى من حركتي فلسفة الحياة الألمانية فهي الفلسفة البيولوجية، وهي أقل من صاحبتها اهتماما بالتاريخ. وهي تفسر الصيرورة ليس على أنها صيرورة العقل في التاريخ، بل باعتبارها تيار العناصر الحيوية بمعناها العام. ويعد لودفيج كلاجز أهم ممثلي هذا التيار بلاغة وخصبا فكريا في مرحلة ما بين الحربين العالميتين (١٩١٨ ـ ١٩٣٩م).

وسوف نعرض فيما يلي بإيجاز للنقاط الرئيسية لنظريات دلتاى، ونشير إلى أهم أتباعه، وبعد ذلك ننتقل إلى كلاجز.

ثانيا : فيلهلم دلتاي

إذا كان فيلهلم دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١م) ينتمي إلى عصر سابق بالفعل على القرن العشرين، إلا أن تأثيره امتد إلى مابعد الحرب العالمية الأولى. وهذا هو السبب في مكانه هذا هنا.

وقد كان دلتاي مؤرخا مبرزا، وبدأ باعتناق الوضعية، ولكنه تأثر من بعد بالفلسفة الكانتية تأثرا قويا. وبهذه الصفة فإنه يعتبر مفكرا نموذجيا في تمثيله لفكر القرن التاسع عشر الميلادي [(٤٥٨)]. ومع ذلك، فينبغي اعتباره أيضا من بين أهم ممثلي أزمة ١٩٠٠م. في الحضارة الغربية، حيث عرف كيف يسيطر على هذين التأثيرين، الوضعية والكانتية، ليخرج باتجاه يقوم على النسبية وعلى اللاعقلية.

والمشكلة المركزية عنده هي مشكلة الحياة، وعلى الأخص تفهم الحياة. وهو يتصور الحياة على أساس غائي، باعتبارها مجموعة من الاتجاهات والنزعات، في

---

(٤٥٨) راجع فيما سبق، الفصل الأول بوجه عام.

إطار وحدة مقفلة، حيث يقـول إنها «مجموع يضم في كنفه الجنس الإنساني». ولكل مظهر من مظاهر الحياة أهميته، باعتبار أنه تعبير من نوع ما عن ميدان الحياة.

وفي إطار نظرية المعرفة، يعارض دلتـاي المذاهب العقلانية، ويرى أننا لا نعرف بالـذكاء، بل نعرف عن طريق مجمـوع النفس فينا، ونقرر وجـود العالم الخارجي عن طريق إرادتنا حين تعترضها المقاومة. وقد قام دلتاي بتقديم نظرية تفصيلية في طبيعة معرفة العلوم الروحية (وهو ما يطلق عليه اصطلاح اتجاه «التأويل» (٤٥٩)). وهناك مبادىء ثلاثة أساسية بشأن طبيعة هذه المعرفة:

- المعرفة التاريخية هي تأمل على الذات.

- الفهم ليس هو التفسير (٤٦٠)، وليس وظيفة عقلية، بل يتم بوسيلة كل القوى الانفعالية للنفس.

- التفهم هو حركة من الحياة باتجاه الحياة، لأن الحقيقة حياة.

ويـرى دلتـاي أننـا لن نستطيع أن نـدرك التنـاسق الكلي للحقيقـة، وتماسكهـا وتـلاحمها، إلا عن طـريق تعـاون كل قوى النفس، وعن طـريق تنـاسقنا وتماسكنـا الداخلي نفسه.

وتوصل دلتاي، قـرب نهاية حياته، إلى مذهب في تصور العـالم، وهو ما يسمى بالألمانية Weltanschauung.

ويمكن إرجاع أي تصـور للعالم، في نهاية التحليل، إلى منظور الإنسـان ومواقفه وإلى اتجاهاته الأساسية بازاء الحيـاة. وهكذا، فإنه ينبغي وضع الإنسان ذاته وفلسفته في داخل الإطار التاريخي المعين.

ويرى دلتاي أن التاريخ يسمح لنا بـأن نميز بين ثلاثة أنواع ونماذج أو أنماط من

(٤٥٩) Hermeneutique وسيعرف هذا الاتجاه ذيوعاً هائلاً، مـن بعد الحرب العالمية الثانية، وإلى اليوم، وخاصة في ألمانيا وفرنسا..

(٤٦٠) على التوالي بالألمانية Erklaren و Verstehen.

الفلسفة، كل نوع منها يقابل موقفا حيويا جوهريا:

ـ فإذا ساد الذكاء وسيطر، ظهرت في مجال الفلسفة النزعة الوضعية المادية.

ـ وإذا ترأس الاتجاه العاطفي على شتى جوانب حياة الإنسان، برزت في مجال الفلسفة النزعة المثالية التي تقول بوحدة الوجود والألوهية وحدة موضوعية.

ـ وإذا سيطرت الإرادة أخيرا، ظهرت في الفلسفة مذاهب المثالية القائمة على الحرية، مثل فلسفة أفلاطون، وعند المسيحية، وعند كانت.

ويؤكد دلتاي على أن الفلسفة، مثلها مثل أي شيء آخر في الحياة الإنسانية هي نسبية كل النسبية. يقول في نص له: «إن فصل الخطاب في التصور التاريخي للعالم هو نسبية كل تصور إنساني، وكل شيء يتحرك ويتغير، ولا يبقى شيء ثابتا».

ويأتي تأثير دلتاي العظيم على الفلسفة الأوربية في القرن العشرين الميلادي من قوله بالنسبية ومن مقابلته بين العقل والحياة، رغم أن لفلسفته جوانب أخرى متعددة. ولن نذكر من بين هذه المسائل الأخرى إلا نظريته في الزمان، وهي التي تمهد لنظرية هيدجر في نفس الموضوع.

ثالثا: خلفاء دلتاي

خضع عدد من المفكرين لتأثير فلسفة دلتاي عليهم، رغم اختلافهم فيما بينهم. ونذكر، من جانب، أرنست تْرِلْتش (١٨٦٥ ـ ١٩٢٣م) وهو لاهوتي بروتستانتي، وألف في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، كما أنه مؤرخ للحضارة أيضا، ومن جانب آخر، مدرسة تنتسب إلى دلتاي على النحو الحقيقي، ويخلص كل أصحابها للمذهب التاريخي عند دلتاي، وإن اختلفوا معه وانفصلوا عنه بشأن نقاط مذاهبه الأخرى.

ونذكر منهم في المحل الأول إدوارد إشبرانجر (ولد عام ١٨٨٢م) الذي اشتهر بأعماله في فلسفة الحضارة وفي علم النفس وفي التربية. ونذكر إلى جانبه أريك رُتّاكَر (ولد عام ١٨٨٨م)، وجيورج مِشْ (ولد عام ١٨٧٨م)، وهانز فراير (ولد عام ١٨٨٧م) وعلى الرغم من أن تيودورِلتْ (ولد عام ١٨٨٠م) يبتعد بعض الشيء عن

دلتـاي، ولكن يمكن ضمه، هـو الآخر، إلى هـذه المدرسة. ولم نـذكر هنـا غير أهم الأسماء في حركة فكرية ذات تفرعات طويلة.

وهناك عدد من المفكرين يقفون خارج حدود هذه المدرسة التي تضم أتباع دلتاي بالمعنى الدقيق، ولكنهم تأثروا على الأقل باتجاهات المذهب التاريخي، وذلك بإظهار اهتمامهم القوي بفلسفة التاريخ.

ونذكـر منهم أولا أزفالـد إشبنجلر (١٨٨٠ ــ ١٩٣٦م)، مؤلف الكتـاب الذي صـار أشهر من نـور على علم بعـد الحرب العالميـة الأولى، ألا وهـو كتاب «سقـوط الغرب»[٤٦١]، والذي صدر ما بين عامي ١٩١٨ و١٩٢٢م. وتقوم فلسفة إشبنجلر على التصورات الحيوية المتطرفة التي قدمها نيتشه وكذلك دلتاي سواء بسواء.

ويعرف إشبنجلر على الخصوص بنظريته في دورات الثقافات[٤٦٢]، وكل ثقافة منها تعمِّر حوالي ألف عام. ويأخذ إشبنجلر بالموقف النسبي المتطرف، فلا توجد في رأيه حقائق مطلقة، وكل فلسفة هي تعبير عـن عصرها وعن عصرها وحده. وبعبارة أخرى، فلا توجد حقيقة إلا في إطار مجموعة إنسانية محددة.

وقـد اعتبر بعض المؤلفين، وعن حق، أن أرنـولـد توينبي (ولـد عـام ١٨٩٩م) ينحومنحى إشبنجلر في ميدان فلسفة التاريخ، ولكن توينبي يقف على معارف ذات امتداد أوسع بكثير ممـا تيسر لإشبنجلر، كما أن النتائج التي ينتهي إليها أقل تشـاؤما من نتائج إشبنجلر[٤٦٣].

وقد حـاول توينبـي في كتابه «دراسـة في التاريخ» (صـدر ما بين عـامي ١٩٣٤ و١٩٣٩م. في ستة مجلدات)[٤٦٤]، وهو عمل رائع من حيث غزارة المادة التاريخية التي استخدمهـا، ومن حيث ثراء الفكـر فيه كـذلك، حاول أن يعثـر على القوانين

---

(٤٦١) وهو مترجم إلى العربية. وانظر كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي حول مؤلفه.

(٤٦٢) إن كل ثقافة تنشأ وتنضج وتشيخ وتموت.

(٤٦٣) يؤمل توينبي في استمرار الحضارة الغربية في الحياة بفضل الدين، بينما تنبأ إشبنجلر بموتها.

(٤٦٤) له ملخص بالإنجليزية، ولهذا الموجز ترجمة بالعربية. وقد ترجم إلى العربية عددا آخر من كتب هذا المؤرخ. واكتمل كتاب «دراسة في التاريخ» بظهور المجلد العاشر منه في عام ١٩٥٤م.

العامة التي توجه تطور الحضـارات وسقوطها. ومن الطريف واجب الملاحظة هنا أن توينبي يحل فكـرة دورات الثقافة ودورات التـاريخ محل الفكرة التي كـانت سائدة في القرن التاسع عشر الميلادي، وهي فكرة التقدم.

وقـد تأكدت أهميـة فكـرة الدورات، التـي توجـد في أسـاس فلسفة إشبنجلـر، تأكدت بكتاب توينبي، بل وأُخذ بها في المجـال العلمي بفضل تعريف مدرسة علم الاجتماع، التي قـادها بتريم سـوروكين، بها. ولنذكر هنـا كذلـك فيلسوفا آخـر من فلاسفة التـاريخ، وهو الإنجليزي كولنجوود (١٨٩١ ــ ١٩٤٣م)، وهو الآخر من أنصار المذهب التاريخي.

رابعا: فلسفة الحياة عند الألمان

إذا استثنينا الأخذ على نطـاق واسع بالمذهب التاريخي، فإنـه يمكننا أن نقول إن الفلسفة الحيـوية الألمانيـة لم تصل إلى اكتساب السلطة والأهميـة التي نالتهـا الفلسفة الحيوية في البلاد الأنجلوساكسونية[٤٦٥] وفي فرنسا.

وزعماء هذه المدرسة هم فلاسفة بـالمعنى الشعبي للكلمة، وليس بمعناها الدقيق الاصطلاحي. ونذكر منهم كَيسرلنج وكلاجز.

أما الكـونت هرمـان كَيْسرلنج (١٨٨٠ ـ ١٩٤٦)، والـذي كان متـزعما لمدرسة تدعو إلى الحكمة، وألف كتابا شهيرا بعنوان: «يوميات رحلة فيلسوف»، وألف عددا غيره من المؤلفـات العـديـدة، فإنه يعلن مـذهبـا لا عقـلانيـا يـربطه إلى بـراجماتيـة متطرفة.

أمـا لودفيـج كلاجـز (ولـد عام ١٨٧٢م) وهـو من المتخصصين في قـراءة الخط البشري وفي علم نفس الخصائص الشخصية، فإنـه يقدم أفكارا أكثر جـدة وغرابة. وقـد كتب كتابـا بعنـوان: «العقل خصم للنفس» (في ثلاثـة مجلـدات، صدر عـام ١٩٢٩ ــ ١٩٣٢م) وفيه يطـور مذهبـا معارضـا للعقل كل المعارضـة. ويرى هـذا

(٤٦٥) أي إنجلترا وأمريكا.

المذهب أن كل شيء هو ذو نفس، ويسود هـذا العالم الحسي، في كل أجزائه، يسود انسجـام «وتـوافق» طبيعي. ولـلأسف، في رأي كـلاجـز، و«عن طـريـق تـوسط الإنسـان»، فإن «قـوة خـارجيـة عن الكـون تسمى العقل ظهـرت فجأة في العـالم، واجتهدت في فصل الجسم عن النفس، وهو ما يعني قتل الخلية الحيوية».

إن العقل في رأي كلاجـز هو الذي يولِّد الشخـص والإرادة، ومعه يظهر العنصر الخارجي الذي يميل إلى الظهور الاستعراضي(٤٦٦) في العقل، وبوسيلة السلوك يقوم العقل بعمل قـاتل في حق الحياة. إن العقل خصم للنفس وخصم للطبيعـة وخصم لـلإخلاص، ولكل مـا هو ذي قيمـة. لذلك فينبغي، في رأي كـلاجز، أن نـرفض العقل، وأن نعود إلى تصور العالم على ما كان عليه عند البلاجيين (٤٦٧)، أي إلى حياة تتحرر من العقل كل التحرر، وتتمتع بالروح البدائية بغير وعي منها.



(٤٦٦) Eccentricité.

(٤٦٧) قوم سبقوا اليونان في نفس المنطقة وكانوا يعيشون في سلام.

ملاحظات ختامية انتقادية على فلسفات الحياة

لقد أبرز الفلاسفة الذين أتت على ذكرهم الصفحات السابقة ظاهرة الحياة وخصائصها المتميزة أعظم إبراز، وأكدوا على اختلافها الجوهري عن المادة. وقد أتاح هذا الحدس الأساسي لهم، والذي أحسوا به بقوة وعبروا عنه في حماس، أتاح لهم، ولبرجسون ولوليم جيمس على الأخص، أن يتصدوا لسيطرة الاتجاه الوضعي والاتجاه المثالي في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وأن ينتصروا على هذين الاتجاهين. فهذا الحدس إذن (٤٦٨) يمثل إحدى القوى الثورية التي وجهت الفكر الأوربي وجهة جديدة.

ذلك أن الالتفات إلى أهمية الحياة سمح للفلاسفة الحيويين بتحليل عاملي الحياة والحركة، وكثيرا ما كان هذا التحليل تحليلا باهرا، وتفجيرا للإطار الضيق الذي أرادت النزعة العقلية العلمية فرضه على الفكر، والإتيان بتصور أكثر عضوية، وأكثر تعيناً، عن الوجود والحقيقة.

ومن جهة أخرى، فإن الإنسان ومشكلاته الحية الحقيقية وجد عند فلاسفة الحياة المكان الذي يستحقه في عالم الفكر.

ومن هذه الوجهة للنظر وتلك، فإن فلاسفة الحياة، الذين حرروا الفكر الغربي من الاتجاهات والأفكار التي قيدت العقل في القرن التاسع عشر الميلادي، والذين يُحمد لهم هذا التحرير، هؤلاء الفلاسفة يستحقون الاعتراف لهم بالفضل العظيم. بل أن فضلهم لأعظم من أن يستطيع المفكر في منتصف القرن العشرين الميلادي أن يقدر حق قدره.

أما الاتجاه التاريخي فأنه استحق قيمة خاصة لأنه جذب الانتباه إلى الطابع

---

(٤٦٨) المقصود الفكرة الرئيسية، كما سبق وأشرنا.

الخاص الذي يميز الواقعة التاريخية، وأدى إلى أن يفحص الفلاسفة عددا من المشكلات المتصلة بالمنهجية التاريخية، بل وكذلك عددا من المسائل المتصلة بالحياة على الأرض.

ولكن الذي يؤسف له أن جهد هؤلاء المفكرين، من أجل فهم أكمل وأشمل للحقيقة الحية، قد اقترن به خطأ الارتكان إلى افتراض واحدي النظرة(٤٦٩)، وإلى تصور عن العقل أخذوه عن العهود السابقة، ولم يستطيعوا أن يتخلصوا منه بشكل كامل.

أولا : واحدية النظرة عندهم

ذلك أن فلسفتهم تنظر إلى الحقيقة من منظور واحدي، لأنها في الواقع فلسفة ذات اتجاه بيولوجي، ولا تدرك شيئا غير الحياة، ولا تهتم بشيء إلا بالحياة، وهي بالتالي غير قادرة على إدراك حقائق من نوع أعلى(٤٧٠).

والواقع أن هذا الطابع المتحيز للفلسفة الحيوية لا يقل في شيء عن حدة نفس هذا الطابع عند الفلسفة المثالية، بل أنه هنا أخطر وأخطر: لأن الذي تأخذه الفلسفة الحيوية باعتباره مركزا لاهتمامها، والذي تفسر به معظم الوقت كل شيء، إنما هو الحياة الحيوانية الخالصة، بينما كان المركز ووسيلة التفسير في المثالية هو العقل.

ثانيا : فكرتهم الضيقة عن العقل

وهم، من جهة أخرى، يقولون بتصور للعقل لا يقل ضيقا ومحدودية عن تصور القرن التاسع عشر له. إن الذي يحاربه الفلاسفة الحيويون إنما هو في الواقع العقل الاستنباطي كما نلقاه في العمليات الذهنية التي يقوم بها علماء الطبيعة المحدثون. وهكذا يختزل فلاسفة الحياة الذكاء إلى هذا النوع من الهيكل العظمي المتيبس، وينكرون الحدس العقلي، متفقين في هذا مع كانت، ويرجعون العقل في كليته إلى

---

(٤٦٩) هو النظرة الحيوية.

(٤٧٠) من مثل الألوهية.

مجرد الوظيفة البرهانية .

ولهذا فليس عجبا أن يكون هؤلاء الفلاسفة قد غُطِّي على أبصارهم فلم تدرك وجود قوانين موضوعية ، كما لم تدرك أيضا ، في معظم الحالات ، الفرق القائم بين العقل والوظائف النفسية الحيوانية ، بحيث قالت باتجاه معارض للعقل ، متطرف في معارضته .

وهكذا يبقى هؤلاء الفلاسفة في نطاق المذهب الاسمي ويبقون في إطار الاتجاه النفساني ، وغير قادرين على إدراك ما يتعدى الحواس إدراكا واضحا مستنيرا(٤٧١) .

وتلخيصا ، فإن فلسفة الحياة تظل ، بينما هي في القرن العشرين الميلادي ، متعلقة إلى حد كبير بالعقلية القديمة التي كانت سائدة في الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر الميلادي ، على الرغم من كونها في نفس الوقت ، وليس على ذلك من خلاف ، قوة تحريرية كبرى من القوى العاملة في الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين ، والتي ولَّدت فلسفته الجديدة .

ولعل هذا هو السبب في أنها ، أي فلسفة الحياة ، بعد أن لمعت أعظم التماع ، تأخرت إلى الصفوف الخلفية ، وحلت محلها في الأهمية الفلسفة الوجودية(٤٧٢) ، وهي الأخرى فلسفة لا تقل عنها نفاذا واهتماما بالمشكلات الإنسانية المتعينة ، وكذلك الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة .



(٤٧١) يقصد الحقيقة الموضوعية .

(٤٧٢) وذلك فيما بعد الحرب العالمية الثانية .

الباب الخامس

فلسفة الماهية

(الفينومينولوجيا)

الفلسفة الفينومينولوجية تشكل التيار الفلسفي الثاني الكبير الذي أدى إلى قطع الصلة والانفصال عن الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية، وهو في ذاته ثاني اثنين، والآخر كما رأينا هو فلسفة الحياة، ولكن نوع مساهمتها في قطع الصلة مع فكر القرن التاسع عشر الميلادي تختلف تماما في كل حالة عن الأخرى.

والأدق أن يقال أن الفينومينولوجيا هي واحد من تيارين من نفس النوع خرجا من معطف واحد، هو معطف مذهب فرانز برنتانو (١٨٣٨ ـ ١٩١٧م). أما التيار الثاني، بجوار الفينومينولوجيا، فهو الذي يمثله الكسس مينونج (١٨٥٣ ـ ١٩٢١م). وكرستيان إرنفلز (١٨٥٠ ـ ١٩٣٢م).

وقد شيد مينونج نظرية في الموضوع (Gegenstandtheori) تشبه، من أوجه عديدة، النظرية الفينومينولوجية.

أما الفينومينولوجيا ذاتها، وهي أهم بكثير من تلك الحركة الأخرى، فإن الذي أسسها هو ادمند هُسِّرل (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨م). وتبعته في ذلك مدرسة كبيرة شملت شخصيات قوية، وقد بدأت في ألمانيا أولا، ثم انتشرت في أرجاء بلاد الغرب (٤٧٣).

وينبغي أن نبرز سمتين أساسيتين من سمات الفينومينولوجيا. فهي منهج في المحل الأول، وهو منهج ينحصر في وصف «الظاهرة»، أي ماهو معطى مباشرة. ومن هذه الجهة، فإن الفينومينولوجيا، باعتبارها منهجا، تغض النظر عن العلوم الطبيعية، أي لا تنتبه إلى نتائجها، وبالتالي فإنها تتعارض مع المذهب التجريبي. كذلك، فإنها تصرف النظر عن تقديم نظرية في المعرفة كخطوة أولى في الموقف الفلسفي، وهي بهذا تتعارض مع المثالية. ونرى من هذا كله أن الفينومينولوجيا، باعتبارها منهجا، تبتعد ابتعادا حاسما عن الاتجاهات التي كانت سائدة في خلال القرن التاسع عشر.

(٤٧٣) يقول المؤلف حرفيا: «العالم».

ومن جهة أخرى فإن موضوع الفينومينولوجيا هو الماهية (Essence)، أي المضمون العقلي المثالي للظواهر [٤٧٤]، الذي يدرك في إدراك مباشر، هو رؤية الماهيات (Wesenschau). ومن هذه الوجهة للنظر، فإن الفلسفة الفينومينولوجية تقف في تعارض مع فلسفة القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب مرة أخرى، وهي الفلسفة التي لم تكن تعترف لا بوجود ماهيات ولا بإمكان معرفتها.

وقد أنتج هسرل في أخريات حياته نظرية جعلته يقترب من الفلسفة الكانتية الجديدة [٤٧٥]. ولكن مدرسته في مجملها لم تتابعه على خط هذا التطور.

وقد أثرت الفينومينولوجيا ونظرية الموضوع عند مينونج، تأثيرا كبيرا على تطور مذهب الواقعية الجديدة (عند جورج مور)، وعلى تطور الوجودية (عند هيدجر) [٤٧٦]، وعلى الميتافيزيقا (عند هارتمان) [٤٧٧].

ونذكر من بين فلاسفة الفينومينولوجيا الكساندر بفاندر (١٨٧٠ ـ ١٩٤١م)، أُسكَار بِكَّر (ولد ١٨٩٣م)، رومان انجاردن (ولد عام ١٨٩٣م). [٤٧٨]، كنراد ـ

---

(٤٧٤) مفهوم الماهية من أهم مفاهيم الفلسفة، والمعنى الأساسي للكلمة يدل على مايتقوم به الشيء أو الفكرة من حيث الأساس. يقول الجرجاني في «التعريفات»: «الماهية تطلق غالبا على المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب ماهو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمله للوازم ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولا، ومن حيث أنه محل الحوادث جوهرا».

(٤٧٥) راجع الفقرة الأخيرة من «سادسا»، من الفصل الرابع عشر.

(٤٧٦) راجع الباب السادس، الفصل السابع عشر.

(٤٧٧) راجع الباب السابع، الفصل الثاني والعشرين.

(٤٧٨) يعد المؤلف الرئيسي لرومان انجاردن، «المعركة حول وجود العالم»، واحدا من أهم المنشورات الفلسفية الحديثة. ولكن لن نستطيع الحديث عنه هنا للأسف، ولا حتى إدخاله في إطار الفلسفة الأوربية الحالية، لأن الكتاب لا يوجد إلا باللغة البولندية، وهي لغة لا يقرأها معظم فلاسفة أوربا. ولا نشير إلى الأمر هنا إلا لمجرد الاحتجاج في هذه المناسبة على عادة سيئة، ولكنها سائدة، وتتمثل في نشر المؤلفات الفلسفية بالمعنى الدقيق في لغات وطنية لمؤلفيها، بينما هذه اللغات لا تكون دوائرها إلا محدودة بالضرورة إلى مدى أو آخر، وهذا، على الأخص، هو حال اللغة الفنلندية واللغة البولندية واللغة الهولندية. وينبغي أن يتقرر نشر مثل هذه المؤلفات في لغة واحدة وحسب، والإنجليزية هي أنسب اختيار في الظروف الحالية. =

مارتنس، مـورتز جايجر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٧م)، اديت شتاين (ولـدت عام ١٨٩١، ودخلت سلك الـراهبـات الكـرمليـات، ومـاتت عـام ١٩٤٢ في معسكـر اعتقـال نازي)، أدلف راين‌اخ (١٨٨٣ ـ ١٩١٦م). ومن الفينومينولوجيين الفـرنسيين نذكر الكسـانـدر كواريـه. ويـوجـد في أمـريكـا مارفـن فاربـر الـذي يعـد من أهـم ممثلي الفينومينولوجيا وناشريها.

ولكن أيـا من هـؤلاء لا يمكن أن يقـارن أهميـة مع مـاكس شلـر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨م)، وهو أكثر مفكري المجموعة أصالة وتأثيرا إلى جانب هسرل نفسه.



= والواقع أن الـدراسة الجادة للفلسفة تفترض معـرفة اليونـانية والـلاتينية، فإذا أضفنا اللغـات الأوربية الرئيسية الثـلاث (الإنجليزية والفرنسية والألمانيـة)، أصبحت اللغات التي ينبغي أن يتعلمها دارس الفلسفة الأوربية خمسا، ولا يوجد ما يمنع من إضـافة أية لغات أخرى إلى ما لا نهاية. (هامش من المؤلف).

الفصل الرابع عشر
إدمـــند هُــسِّرْل

أولا: تطور فكره وأهميته

كان هسرل (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨م)، مع برجسون، صـاحب أكبر تأثير على الفكر الغربي في النصف الأول من القـرن العشرين الميلادي، وهـو تأثير دائم وعميق معا. وهو تلميذ للفيلسوف الألماني برنتانـو، كما أنه درس أيضا مع عالم النفس الألماني كارل اشتمف (١٨٤٨ ـ ١٩٣٦م).

وقد قـام هسرل بالتـدريس في جامعات هـاله ثم جـوتنجن ثم فرايبـورج الألمانية كلها. وتميز بأنـه دؤوب على العمل لا يتعب، وقد جمع إلى موهبة تحليليـة نادرة نفاذا عقليا عظيما.

وأعماله الفلسفية عـديدة جدا، وقراءتها من أصعب الأمـور، ليس بسبب أن لغة هسرل صعبـة، بل بسبب صعـوبة الموضـوع ذاتـه. وهسرل نموذج في دقـة الكـاتب الفلسفي وتحديده، ويمكن تشبيهه من هذه الزاوية بأرسطو(٤٧٩)

ومن حيث النظام الفلسفي، فإن هسرل امتـداد لكل من برنتـانو واشتمف، كما أنه امتداد غير مباشر، بواسطة برنتانو، للمدرسة الفلسفية في العصر الوسيط(٤٨٠). كذلك، نجد لديه تأثرا واضحا بالاتجاهات الكانتية الجديدة(٤٨١).

---

(٤٧٩) يُعرف أرسط بدقته في الإصطلاح.

(٤٨٠) المقصود اهتمامه بالتحليلات الدقيقة والألفـاظ ونوع من التجريد، وراجع أول فقرة من «ثالثا» فيما يلي.

(٤٨١) راجع فيما سبق ما كتب عنها، في الفصل العاشر.

بدأ هسرل حياته الفلسفية بأبحاث عن علم الرياضيات، حيث نشر الجزء الأول من كتابه الهام «فلسفة علم الحساب»، ولكنه مؤلف لا يدل في شيء على الطريق الذي سوف تأخذه من بعد فلسفة هسرل(٤٨٢). وقد ظهر في عام ١٩٠٠ ـ ١٩٠١م. مؤلفه الأساسي، وهو «بحوث منطقية»، وفيه يفحص أسس المنطق.

وينقسم هذا الكتاب الضخم إلى جزءين: الجزء الأول منهما، والمعنون «تمهيدات للمنطق الخالص»، يحتوي على نقد للاتجاه النفسي وللاتجاه النسبي من وجهة نظر عقلية وموضوعية، بينما يقوم الجزء الثاني بتطبيق المبادىء التي احتواها الجزء الأول على بعض المشكلات المعينة في فلسفة المنطق.

وفي عام ١٩١٣م. نشر هسرل كتابه «أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة»، حيث تتحول الفينومينولوجيا إلى «فلسفة أولى»(٤٨٣)، ويكون موضوعها هو المعرفة بوجه عام، ويحتوي الكتاب على نتائج ذات طابع مثالي.

وتتطور هذه النتائج المثالية على نحو شامل في الكتابين التاليين لهسرل: «المنطق الصوري والمنطق الترانسندنتالي» (ظهر عام ١٩٢٩م) و«التجربة والحكم» (ظهر عام ١٩٣٩م).

وهكذا، يمكن ايجاز الطريق الذي سلكه فكر هسرل على النحو التالي: فهو ينطلق من دراسة الرياضيات دراسة فلسفية(٤٨٤)، ثم يبدع منهجا ذا طابع موضوعي وعقلي(٤٨٥)، لينتهي إلى المثالية وهو بسبيل تطبيق هذا المنهج على دراسة الوعي.

وقد امتد تأثير هسرل في اتجاهات متعددة مختلفة. ومن أهم النتائج التي أسفرت عنها كتاباته أن التحليلات النفاذة التي يحتويها كتاب «بحوث منطقية» قد ضربت في الصميم المذهب الوضعي والمذهب الاسمي، وهما اللذان كانا يسيطران على فكر

(٤٨٢) أي طريق الفينومينولوجيا.

(٤٨٣) أي فلسفة تضع المبادىء لكل جوانب المعالجة الفلسفية التالية ولشتى الميادين.

(٤٨٤) قارن في هذا ما بدأ به برتراند رسل.

(٤٨٥) هو المنهج الفينومينولوجي.

القرن التاسع عشر الميلادي في أوربا.

كذلك، فإن المنهج الجديد الذي ابتدعه هسرل، والذي يهتم بمضمون الموضوع موضع الدراسة، وماهيته، شارك مشاركة قوية في تكوين اتجاه فكري يعارض الاتجاه الكانتي(٤٨٦). ومن هذه الوجهة للنظر، فإن هسرل يعتبر واحدا من أهم مؤسسي الفلسفة الجديدة في الفكر الغربي في القرن العشرين الميلادي.

ومن جهة ثالثة، فإن منهجه، الذي يسمى المنهج الفينومينولوجي(٤٨٧)، أصبح يستخدم ويطبق على يد قسم كبير من فلاسفة الغرب فيما بعد الحرب العالمية الأولى.

أيضا، فإن أعمال هسرل تحتوي على تراكم هائل من التحليلات الدقيقة والنافذة، إلى حد أنه يمكن القول إن المؤرخين لم يضعوا أيديهم بعد على كل ما يشكل قيمة هذه الكتابات التي تعد نبعا عظيما للمعرفة، ولم يحددوا بعدُ مدى قوة فائدتها(٤٨٨) ويظهر أن كتابات هسرل في طريقها إلى أن تصبح مصدرا أساسيا معتمدا من مصادر الفلسفة الغربية ترجع إليها الأجيال القادمة في الحضارة الغربية.

وإذا كان هسرل قد أسس مدرسة كثيرة الأعضاء عظيمة الأهمية، إلا أن تأثيره لم يقف عند حدود تلك المدرسة، بل هو يمتد إلى مجمل الفلسفة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين.

ولا يمكن أن نفكر مجرد تفكير في تقديم ولا حتى كتاب واحد من كتب هسرل الأساسية في هذا المقام، ويلزم أن نحيل، من بين كتابات هسرل، إلى كتابه «بحوث منطقية» قبل أي كتاب آخر. فلن نقدم هنا إلا عرضا شديد الإيجاز لكل من:

---

(٤٨٦) لأن كانت لايهتم بالمضمون أو بالموضوع، أو بالشيء في ذاته، أي اهتمام.

(٤٨٧) أو «الظواهري» أو «الظاهراتي»....

(٤٨٨) من المعروف أن «أرشيف هسرل» أصبح موضعاً للدراسة، بعد وفاته، وإلى اليوم. وهو يضم الكتابات التي لم تنشر في حياة هسرل.

ـ منهج هسرل.

ـ نظريته في المنطق.

ـ تطور فكره حتى انتهى إلى المثالية.

ثانيا: نقد المذهب الاسمي

يحتوي كتاب «أبحاث منطقية» على نقد تفصيلي للمذهب الاسمي، الذي غزا كل الفكر الفلسفي الغربي منذ لوك وهيوم[٤٨٩]، وسواء تخفى تحت اسم المذهب التجريبي أو المذهب النفساني[٤٩٠].

ويرى الاسميون أن القوانين المنطقية ماهي إلا تعميمات تجريبية واستقرائية مماثلة لقوانين العلوم الطبيعية، ويرون أن «الكلي» ماهو إلا تصور عام هيكلي.

أما هسرل فإنه يبرهن على أن القوانين المنطقية ليست قواعد على أي نحو من الانحاء، وعلى أن المنطق ليس علما معياريا[٤٩١]، وإن كان أساسا لمذهب معياري، شأنه في هذا شأن كل العلوم النظرية. فالواقع، في رأي هسرل، أن المنطق لا يقول شيئا عما ينبغي أن يكون أو عن الواجب، إنما هو يتحدث عن الوجود[٤٩٢]. ولنأخذ مثلا قانون عدم التناقض، . فإنه لا يقول إنه لا يمكن إطلاق قضيتين متناقضتين، وإنما يقول وحسب أن الشيء الواحد لا يمكن له أن يتسم بصفات متناقضة.

بعد هذه الاعتبارات، يتجه هسرل ناحية الاتجاه النفساني، الذي يرى أن المنطق ماهو إلا فرع من علم النفس. ويرى هسرل أن الاتجاه النفساني يُخطيء خطأ مزدوجا: فلو كان على صواب، إذن لكانت القوانين المنطقية[٤٩٣] غامضة غموض

---

(٤٨٩) انظر فيما سبق «أولا»، من الفصل الأول، وهامش (٢٥).

(٤٩٠) سيأتي تعريفه بعد قليل.

(٤٩١) «معياري»، أي يضع قواعد الصواب والخطأ.

(٤٩٢) وهو نفس موقف أرسطو في الواقع (راجع في هذا موقفه من مبدأ عدم التناقض).

(٤٩٣) أهمها قانون الذاتية وقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع.

القوانين السيكلوجية، ولكانت في هذه الحالة مجرد قوانين احتمالية، ولاقتضي هذا أن وجودها يفترض مسبقا وجود الظواهر النفسية، وهذه كلها أمور غير مقبولة. أما الذي يراه هسرل بالمقابل، فهو أن القوانين المنطقية تختلف في نوعها عن القوانين السيكلوجيه اختلافا كاملا: فهي قوانين نموذجية وقبلية[٤٩٤].

ـ من ناحية أخرى، فإن الاتجاه النفساني، يُفسد تماما معنى القوانين المنطقية، فهذه القوانين لا شأن لها لا بالفكر ولا بالقضية ولا بالحكم، إلى غير ذلك، وإنما هي تتصل بما هو موضوعي. إن موضوع المنطق ليس حكما معينا يطلقه أحد الناس، بل المضمون الذي يحتويه هذا الحكم ودلالته، والمضمون والمدلول ينتميان إلى مستوى نموذجي.

أخيرا، فإن مؤسس الفلسفة الفينومينولوجية يعارض المذهب الاسمي بشأن نظرية هذا المذهب في التجريد. ويوضح هسرل أن «الكلي» لا علاقة له بالتصور التعميمي[٤٩٥]. ذلك أن ما نتصوره نحن، حين ندرك مصطلحا رياضيا على سبيل المثال، ليس بذي أهمية كبيرة[٤٩٦]. وقد أخطأ لوك وهيوم، وأتباعهما، الذين كانوا غير قادرين على فهم مفهوم «الفكرة ـ الشيء» [٤٩٧]، أخطأوا حين حددوا مدى «الكلي» فجعلوا منه مجرد صورة[٤٩٨]. والواقع ليس كذلك، في رأي هسرل، إنما «الكلي» موضوع من نوع خاص جدا، حيث أنه مضمون نموذجي عام كلي.

ثالثا: مذهبه في الدلالة[٤٩٩]

يعد النقد السابق للمذهب الاسمي والاتجاه النفساني واحدا من أهم إخصابات الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، وهو في نفس الوقت عودة إلى النظم

---

(٤٩٤) أي سابقة على التجربة.
(٤٩٥) أي تصوري الذي أتمثله فعلا حين أفكر في «إنسان» أو «عربة»...
(٤٩٦) لأن المهم هو مضمونه الموضوعي، أي الماهية.
(٤٩٧) أي الفكرة باعتبارها كائنا بذاتها، أي شيئا بالمعنى الأعم.
(٤٩٨) هو صورة نستخرجها بالاستقراء من مجموع خصائص أفراد ذلك الكلي. وموقف هسرل أن الكلي ليس كذلك، بل هو كيان قائم بذاته، وليس مجرد «مستخرج».
(٤٩٩) Signification

الفلسفية الأطولوجية عند اليونان وفي الفلسفة الأوربية الوسيطة(٥٠٠). هذا النقد يؤسس قول هسرل بأن المنطق ذو ميدان يختص به وحده، هذا الميدان هو عالم المدلولات.

إننا حين ندرك معنى اسم أو محمول في قضية منطقية، فإن مايشير إليه هذا أو ذاك لا يمكن على الإطلاق أن يعد جزءا من الفعل الذي يقوم به العقل من جهته. هذا الذي يشار إليه، والذي يقف الفعل العقلي في مقابله، هو الدلالة. إن هناك العدد العديد، إلى ما لا نهاية له، من التجارب الفردية، ولكن هناك دائما ماتعبر عنه هذه التجارب، وهذا الذي تعبر عنه، أي الدلالة، هو واحد ذو ذاتية مستقلة(٥٠١)، بأقوى معاني هذا التعبير.

ولكن تعبير «يعبر عن» تعبير فيه غموض وإبهام. فهو يستخدم لأداء وظائف ثلاث على الأقل، وهي مختلفة بعضها عن بعض: -

أولا: فهو يدل على ما «يعبر» عنه اللفظ (أي العنصر النفساني، التجارب المعاشة).

ثانيا: وهو يدل على «مدلول» اللفظ، وهنا يميز هسرل بين أمرين:

أ ـ معنى التصور ومضمونه.

ب ـ وما يدل إليه اللفظ(٥٠٢)

ويكتشف هسرل ابتداء من هذا التمييز ثلاثة عناصر في عملية التجريد:

١ ـ صفة الفعل (أي فعل التجريد) (وهي قد تكون وضعا للتصور، أو للإثبات، أو للشك، أو للاعتقاد).

٢ ـ مادة فعل التجريد(وهي تعني مضمونه، ونفس المادة يمكن أن تكون لها

---

(٥٠٠) وهو ما يعني العودة إلى الموضوعية الأنطولوجية، كما كان الحال عند أرسطو.
(٥٠١) Identique.
(٥٠٢) هناك إذن ثلاث وظائف للمدلول: المعنى والمضمون والموضوع، كما سيلي.

صفات مختلفة: فيمكن أن يتصور المرء في البداية مضمون قضية ما، ثم يشك فيه، ثم يثبته... الخ).

٣ ـ وهناك كذلك موضوع الفعل، أي ماتشير إليه الكلمة، هذا بينها المضمون هو المعنى ذاته الذي يكون للكلمة.

أخيرا، فإن هسرل يميز بين نوعين من الأفعال العقلية:

أ ـ الأفعال التي تمنح الدلالة(٥٠٣).

ب ـ والأفعال التي تملأ الدلالة؟(٥٠٤).

وهذه الأفعال الأخيرة هي التي تعطي للكلمة مضمونها العقلي الكامل، بينما الأولى لا تقدم إلا المبدأ المكون لها، فهي لا تعطي الكلمة «الملأ» المتمثل في قصد الدلالة.

وقد أضاف هسرل إلى نظرية الدلالة نظرية في «النحو الخالص»، أي النظرية الفلسفية في النحو. وفي هذا الميدان أيضا، كما في ميادين أخرى كثيرة، قدم هسرل إضافة هامة أثرت في الفكر الفلسفي، ويسمح تطور المنطق الرياضي، من بعد ذلك، بإدراك مدى أهميتها. ويدين المنطق الرياضي إلى هسرل بمفهوم «الفئة السمانطيقية»(٥٠٥).

ومما جاء به كتاب «بحوث منطقية»، أيضا، مذهب هسرل في الكل والأجزاء، وهو مذهب شديد الطرافة. ولكن لا يمكننا، في هذا الحيز الضيق، أن ندخل في تفاصيل هذه النظريات الجديدة كلها، لأنها لم تنتج من التأثيرات ما أنتجته مذاهب هسرل الأخرى، على الرغم من أنها تعد من أهم ما قدمه الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية في القرن العشرين الميلادي.

---

(٥٠٣) Bedeutungsverleihende Akte.

(٥٠٤) Bedeuntungserfullende Akte.

(٥٠٥) Bedeudungskategorie.

رابعا : المنهج الفينومينولوجي

إن الهدف الذي يعلنه هسرل من فلسفته هو إقـامة دعامة مطلقة اليقين تقام على أساسها كل العلوم كافة، والفلسفة بخاصة. وهو يرى أن المصدر الأعلى لكل إثبات عقلي هو «الرؤية»، أو، حسب تعبيره هو «الوعي المانح الأصلي» [٥٠٦].

ينبغي الاتجاه إلى الأشيـاء ذاتها. هـذه هي القـاعدة الأولى والأسـاسيـة في المنهج الفينومينـولوجي. وكلمـة «شيء» تعني هنا «المعطى»، أي ما نـراه أمام وعينـا. هذا المعطى يسمى «ظاهرة» لأنه «يظهر» أمام الوعي. ولا تدل كلمة «شيء» على أن هناك شيئـا مجهولا يـوجـد خلف الظاهـرة[٥٠٧]. إن فلسفـة الفينـومينولـوجيـا (أي علم الظاهـرات) لا تشغل نفسها بالبحث في ذلك، وهي لا تتجـه إلا إلى المعطى، بدون أن تهتم بـالتمييز بين مـا إذا كـان ذلك المعطى حقيقة أم وهماً، فمهما يكن الأمـر فإن الشيء هناك، وهو معطى.

وليس المنهج الفينومينولوجي استنباطيـا، ولا هو بالتجريبي كذلك. أنه ينحصر في «إظهار» ماهو معطى وفي إيضاح هذا المعطى. وهو لا يفسر مستخدما القوانين، ولا يقـوم بأي استنباط بـدءا من مبـادىء، إنما هو يعـالج مبـاشرة ما يأتي بين أيـدي الوعي وفي متناوله، ألا وهو الموضوع.

إذن، المنهج الفينومينـولوجي يهدف كلية إلى أن يكـون منهجا موضوعيـا. إن ما يهتم به مباشرة ليس هو الفكرة الذاتيـة، ولا هو حتى العمليات التي تقوم بها الذات (على الـرغم من إمكـان تطبيق المنهـج الفينـومينـولـوجي على هـذه العمليـات ذاتها بـاعتبارهـا معطيات)، إنما هـو «ماهـو» معروف، أو مشكـوك فيه، أو محبـوب، أو مكروه، . . . الخ.

وفي حالة التصور الخالص، فينبغي كذلك إضافة التمييز بين المتخيل والتخيل، فحين نتصور مثلا كائنـا خرافيا ما، فإن هذا الكائن الخرافي، مـوضوع علينا أن نميز

---

(٥٠٦) Das Originar Gebende Bewusstsein.

(٥٠٧) وهو ما كان يراه كانت.

بعناية بينه وبين أفعالنا النفسية. كذلك الحال مع النبرة الموسيقية «دو»، والعدد اثنين، والطول، والوسط، . . . الخ، كل هذه «موضوعات»، وليست أفعالا نفسية.

ومع ذلك فإن هسرل يرفض النظرية الأفلاطونية(٥٠٨)، لأنها لن تكون صحيحة إلا في حالة واحدة، هي أن تكون كل الموضوعات حقيقية. بل إن هسرل ليذهب إلى حد القول إنه «وضعي»، وذلك على أساس أنه يقيم المعرفة على المعطى.

ولكن هسرل يرى أن الوضعيين يقعون في أخطاء فاحشة، وينبغي التخلص من هذه الاخطاء، إذا ما أراد الفيلسوف الوصول إلى الحقيقة الحقة. وتفصيل ذلك، أن الوضعيين يخلطون مابين الرؤية بوجه عام والرؤية الحسية والتجريبية. وهم لا يفهمون أن كل موضوع حسي ومفرد له «ماهية». وإذا كان الفرد (الجزئي) عرضيا، من حيث وجوده الواقعي(٥٠٩)، إلا أنه يوجد في قلب ذلك العرضي ماهية، أو ei-dos كما يقول هسرل باليونانية، أي «صورة جوهرية»، وهذه الماهية هي التي يتعين إدراكها إدراكا مباشرا.

هناك إذن نوعان من العلوم في رأي هسرل:

ـ علوم الوقائع، وهي تعتمد على التجربة الحسية.

ـ وعلوم الماهية، أو علوم الصورة الجوهرية (Eidétiques) وهدفها هو الوصول إلى إدراك الماهيات.

ولكن كل علوم الواقع تستند إلى علوم الماهية، وذلك من ناحيتين:

ـ أولا، هي (أي علوم الواقع). تستخدم جميعا المنطق، وكذلك، بصفة عامة، الرياضيات (وكلاهما علم ما هوى (من علوم الماهية).

ـ وثانيا، لأن لكل واقعة ماهية دائمة ثابتة.

---

(٥٠٨) المقصود نظرية المثل، التي تقول بوجود الكليات «في ذاتها» و«بذاتها»، في عالم مفارق.
(٥٠٩) أي يمكن وجوده وعدمه على قدر متساو من الإمكان.

والعلوم الرياضية علوم ماهـوية بشكل واضح. والفلسفة الفينومينولوجية تنتمي إلى نفس العـائلـة، لأنها لا تعالج وقـائع عـابـرة، بل تدرس عـلاقـات مـاهويـة. والفلسفة الفينومينولوجية وصفية خالصة، ويقوم منهجها في وصف الماهية. وطريقة سيرها تنحصر في الإيضاح المتدرج، والذي يتطور درجة درجة بوسيلة الحدس العقلي للماهية.

وحيث أن الفينـومينولـوجيا تـدرس أسس المعرفـة، لذلك فإنها «فلسفـة أولى»، ومنهجها يتميز باليقين الكـامل. وفي نفس الوقت، فإنها علم دقيق وبرهاني. وليس من السهل تطبيـق هـذه الفلسفـة، ولكن هسرل وتـلامـذتـه بينـوا أن المنهج الفينومينولوجي فتح آفاقا واسعة أمام بحوث خصبة إلى حد يفوق المتوقع.

خامسا: الاختزال والوضع بين أقواس

إن هدف الفينـومينولوجيا هـو الوصول إلى الماهيـة، ومن أجل تحقيق هذا الهدف فإنها لا تستخدم الشـك الديكارتي، وإنما تستخـدم «تعليق الحكم»[٥١٠]، وهـو مايسميه هسرل بالاسم اليوناني époché (أي «التوقف»، حرفياً). والذي يعنيه هذا هو أن الفينـومينولـوجيا «تضع بين أقـواس» عناصر معينة في المعطـى، هي العناصر التي لا تهتم بها[٥١١].

ويميز هسرل بين عدة أنـواع من الاختزال[٥١٢]. فالتوقف التاريخي عن الحكم يفعل أول مـا يفعل أن يغض الطـرف عن سـائر المذاهب الفلسفيـة، وكأنها غير موجودة، لأن الفينومينولوجيا لا تهتم بآراء الآخرين، بل تتجه إلى الأشياء ذاتها.

بعـد ذلك، بعـد هـذا الإيقـاف الأولى عـن التـداخل، يأتي دور «الاختـزال الماهـوي»[٥١٣]، الذي يضع الـوجود الفـردي للموضـوع موضع الـدراسة «بين

(٥١٠) أي التوقف عن الحكم.

(٥١١) معنى «الاقواس»، كما في حالة وضع جملة عرضية في أثناء عرض موضوع أساسي، فهي توضع بين أقواس.

(٥١٢) Reduktion.

(٥١٣) Eidetische Reduktion.

أقواس»، أي يبعده هو الآخر عن التـداخل في شأن البحث، لأن الفينومينولوجيا لا تهدف إلا إلى الماهية.

ومع إجراء هذا الاختزال، الذي يضع جانبـا تفرد الموضوع ووجوده، يكون قد تم الإنحاء جانبـا لكل علوم الطبيعة والعلوم العقلية، بتجـارب هذه وفروض تلك على السـواء. بل إن الإله نفسـه، باعتبـاره منبع الوجـود ومصدره، يـوضع أيضا مـابين قـوسين. ويخضع لنفـس المعـاملـة المنطق وســائر العلـوم الماهـويــة الأخـرى. إن الفينومينـولوجيـا لا تدرس إلا الماهية الخالصـة، وهي تستبعد سـائر مصادر المعـرفة الأخرى.

وقـد أضاف هسرل، في كتـابـاته الأخيرة، إلى الاختـزال الماهـوي نـوعا آخـر من الاختزال يسميه «الاختـزال الترانسندنتالي» (أو المتعالي). ويقوم هـذا الاختزال الجديد ليس في وضع الوجـود، وحده، بين أقـواس، بل وكذلك كل مـا لا يمت إلى الوعي الخالص بصلة. ونتيجة هـذا الاختزال الترانسندنتالي هـو أنه لا يبقى من الموضوع إلا ماهو معطى للذات وحسب.

ومن أجل الفهم الشـامل لنظريـة الاختزال الترانسنـدنتالي، ينبغي علينـا الآن أن ننظر في مذهب هسرل في «القصدية»، لأنه هو أساس تلك النظرية.

سادسا: القصدية والمثالية

الاختزال الترانسنـدنتالي هو تطبيق للمنهج الفينـومينولوجي على الـذات نفسها، وعلى أفعالها. وكان هسرل قد رأى، من قبل تقديمه لهذه النظرية الجديدة، أن ميدان الفينومينولوجيـا ينبغي أن يتكون من مناطق مختلفة في الوجود. أحـد هذه المناطق هو «الوعي الخالص»، وهو منطقـة متميزة من مناطق الوجود. والطـريق إلى هذا الوعي الخالص يكـون بـاستخـدام ذلك المفهـوم ذي الأهميـة العظمـى، ألا وهـو مفهـوم «القصديـة»، الذي تلقاه هسرل من بـرنتانو، وبشكل غير مبـاشر من فلسفة العصر الوسيط المسيحي.

ويقـول هسرل أنــه من بين كل الخبرات هنـاك خبرات معينــة تتميـز بأنها خبرة بمـوضـوع. هذه الخبرات يسميهـا هسرل «خبرات قصـديـة». ومن حيث أنها وعي (حب، تقدير. . . الخ) بشيء ما، فإنه يقـول إنها خبرات ذات «علاقة قصدية» مع ذلك الشي.

وحين نطبق الاختـزال الفينومينـولوجي على هـذه الخبرات القصديـة، نصل من جهة إلى إدراك الوعي باعتباره نقطة علاقة خالصة للقصدية، وباعتباره مايُعطي إليه الموضوع القصدي، ومن جهة أخرى نتمكن من الوصـول إلى موضوع لم يعد له، بعد إجراء الاختزال عليه، من وجود غير ذلك الوجود المعطى قصديا إلى الذات.

ولا ننظر في الخبرة ذاتها إلا إلى فعلهـا الخالص، الذي يبـدو، في كلمات بسيطة، أنه العلاقة القصدية بين الوعي الخالص والموضوع القصدي.

وعلى هذا النحـو تظهر الحقيقة كلها على أنها تيـار من الخبرات باعتبارهـا أفعالاً خالصـة (للوعي). وينبغـي أن نؤكد بشـدة على أن هذا التيـار، من حيث هـو هو، ليس أمرا نفسيا، إنما نحن نتنـاول هنا وحسب بنيات وتكوينات نموذجيـة خالصة. إذن، فالوعي الخالص (الذي يسمى «كوجيتو»[٥١٤] حين يتحقق ويعمل بالفعل) ليس ذاتا حقيقيـة، وما أفعالـه إلا علاقـات قصدية، ويختـزل الموضوع إلى أن يصبح مجرد معطى إلى هذه الذات المنطقية.

ويميز هسرل كذلك في تيار الخبرات المتتالية بين ماهو «هيولي»[٥١٥] (أي مادة محسـوسة) ومـاهو «صـورة» (أي الهيئـة المقصود إليهـا) ويطلق هسرل اسم Noesis (التفكير) على الجهـة التي تهب الصـورة لمادة التجـارب القصـديـة، واسم Noema (الفكر) على مجموع المعطيات القائمة في الإدراك الخالص.

ولنأخذ مثلا حالة شجـرة، فنميز بين معنى إدراك الشجرة (هو الـ Noema)، ومعنى الإدراك من حيث هو محض إدراك (وهو الـ Noesis). [٥١٦]

---

(٥١٤) الكلمة مأخوذة من المصطلح الديكارتي.

(٥١٥) مصطلح أرسطي، يعني المادة، أو ما تدخل عليه الصورة لتحدده فيصبح محددا.

(٥١٦) يلاحـظ وفرة المصطلحـات ذات الأصل اليونـاني عند هسرل، والمصطلحـات الأربعة الأخيرة يونانية، وتعود، في معانيها الأصلية، إلى أرسطو وأفلاطون.

ويميز هسرل كـذلك في الحكم مابين مضمـون الحكم (أي جوهـر ذلك الحكم) والحكم المنطوق، وربما كان من الممكن تسمية هـذا الأخير «بالقضية بالمعنى المنطقي الخالص» هذا إذا كانت الـ (noema) لا تحتوي، إلى جانب شكلها المنطقي، على جوهر مادي.

ماهي خـلاصة هذه التحليـلات؟ إن الطابع مـزدوج البؤرة للخبرة القصديـة قد أصبح واضحـا بما لا يدع مجالا للغمـوض: فالذات تظهـر، مع هـذه التحليلات، مربـوطة ربطـا جوهـريا إلى الموضـوع، ويظهر الموضـوع معطى جـوهريـا إلى الذات الخالصة.

ولا شك أن العالم يقف من وراء هذا كلـه (وإن لم يكن هذا هو الحال دائما، لأنه من الممكن أن يقـوم فعـل قصـدي بـدون أن يكـون لـه مـوضـوع حقيقي في العـالم الخارجي)، ولكن وجود العـالم ليس ضروريا لازما لوجود الـوعي الخالص. ونلاحظ أن عـالم «الأشياء» الترانسندنتـالية (المتعالية) يعتمد كـل الاعتماد علـى الوعي وهـو في حـالة نشـاط وفـعل. إن الحقيقة الخارجيـة عـارية في جـوهـرها عن الاستقـلال الذاتي[٥١٧]، وإنما هي وحسب «مجرد شيء ما»، ظاهرةٌ ماهي إلا قصدٌ، أو وعيٌ، من حيث المبدأ.

وهكذا تصل فلسفـة هسرل إلى نوع من المثـالية الترانسندنتـالية (المتعـالية)، التي تتشابه في أكثر من جانب مع مثاليـة الكانتيين الجدد. والاختلاف الهام الوحيد مابين هسرل ومـدرسة مـاربـورج يقوم في أن هسرل لا يقبل أن ينحل الموضـوع ليصبح مجرد قوانين صـورية، وفي أنه يقبل بـوجود تعدديـة من الذوات، التي من الظـاهر أن لها وجودها الخاص. وعلى أي حـال، فإن مدرسة هسرل لم تتبعه على طريق المثـالية هذا الذي سلكه في أخريات مؤلفاته.

---

(٥١٧) يتجلى هنا اتجاه هسرل نحو المثالية.

الفصل الخامس عشر

مـاكـس شلــر

أولا : شخصيته، تأثيرات عليه، تطوره

يحتل مـاكس شلر مكـانا متميـزا بين حلقة الفـلاسفة المتأثـرين بهسرل، وذلك بسبب أصالته ومواهبه التأملية.

وقـد ولد شلـر في ميونخ (ألمانيـا) في عـام ١٨٧٤م. وأصبح تلميذا للفيلسـوف الألماني أيكن. وقام بـالتدريس أولا في جامعات إينا وميـونخ، ثم في جامعة كـولونيا بدءا من عام ١٩١٩م. ثم دعى للتـدريس في جامعة فرانكفورت، ولكنـه توفى عام ١٩٢٨م. قبل أن يستطيع بدء محاضرات بها.

كـان شلـر خلقـا فـريـدا، وهــو من غير شك ألمع المفكـرين الألمان في عصره. وفلسفة الأخلاق هي ميدان قوته، ولكنه كرس بعض اهتمامه كذلك إلى فلسفة الدين وإلى علم الاجتماع وإلى مسـائل أخرى. وفكره دائما فكـر يثير الإعجاب وقـريب من الحياة، وتـزخر كتابـاته بإثـارة عدد عظيم من المشكلات. وفي ميـدان الأخلاق على الأخص، فإن كتاباته هي أهم مـا أنتجه ويتميز به النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الفكر الغربي.

وقد وجهت فكره تيارات عديدة ومتنوعة فيما بينها.

ففي سنوات شبابه وقع تحت تأثير أستاذه أيكن[٥١٨]، ويشهد على ذلك كتاباه الأولان[٥١٩]. وكـان تفكير أيكن يـدور حـول حياة العقل، وهـو يمثل نـوعـا من

---

(٥١٨) راجع فيما سبق، الفصل الثالث عشر، «أولا».

(٥١٩) سيأتي ذكرهما بعد قليل.

فلاسفة الحياة، ولكنه يختلف عن فلاسفة الحياة في أن حياة العقل هي التي تحتل الأهمية الأولى عنده (٥٢٠).

وقد كان ، من جهة أخرى، معجبا بالقديس أوغسطين(٥٢١)، ويظهر هذا الإعجاب عنده، مقرونا بتأثره بأستاذه أيكن، في رأيه أن أوغسطين هو صاحب نظرية كبرى في الحب، ولكنه الحب منظورا إليه على نحو جديد تماما لم يعرفه اليونان من قبل.

وفي مرحلته الثانية استمر شلر في السير في هذا الطريق سيرا واعيا. وفي هذه المرحلة تأثر، تأثرا دائما، بخلاف القديس أوغسطين، بكل من فلسفة الحياة ونيتشه ودلتاى وبرجسون، حتى أن البعض (مثل ترولتش)(٥٢٢) سمى شلر باسم «نيتشه الكاثوليكي». ومع ذلك، فربما كان هسرل أعظم تأثيرا عليه في أثناء هذه المرحلة من أي من هؤلاء، وقد طور شلر مذهب هسرل وعدل منه واستخدمه على مستوى غير المستوى الذي وقف عنده هسرل(٥٢٣) ويُعد شلر أول الفلاسفة الفينومينولوجيين، بعد هسرل نفسه.

ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل في حياة شلر.

المرحلة الاولى كما سبق وقلنا، تتسم بسيطرة أيكن على فكر شلر. ثم تأتي مرحلة النضوج (من حوالي ١٩١٣ الى ١٩٢٢م) وفيها تظهر أهم أعمال شلر:

ـ «النزعة الصورية في الأخلاق ونظرية الأخلاق المادية في القيم»، صدر ما بين عامي ١٩١٣ ـ ١٩١٦م وهو كتابه الأساسي، وصدر أول ما صدر في الكتاب السنوي الذي كان يصدره هسرل.

---

(٥٢٠) على غير برجسون مثلا الذي يهتم بفكرة الحياة ككل.

(٥٢١) مؤلف ورجل دين مسيحي وفيلسوف (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) كانت فلسفته نابعة من تجاربه الشخصية وتجولاته بين المذاهب والأديان.

(٥٢٢) رجل دين بروتستاني وعالم اجتماع وفيلسوف تاريخ (١٨٦٥)ـ ١٩٢٣م).

(٥٢٣) أي انتقل من مستوى المعرفة إلى مستوى الحياة العقلية.

ـ ثم مجموعتـان من البحوث تحت عنـواني: «انقلاب القيم» (عـام ١٩١٩م)، و«عن الخالد في الإنسان» (عام ١٩٢١م).

ومذهب شلر في هذه المرحلة الثانية مذهب شخصاني[٥٢٤]، ويقول بالألوهية، ويعتنق المسيحية اعتناقا صحيحا.

ولكن شلر يتطـور من بعد ذلك تطورا داخليـا، ربما شاركت في إحداثـه طبيعتُه المنقسمة والـديناميكية الانفعـالية التي اتسمت بها حياته وهـو هنا لا يفقد عقيـدته المسيحية التي تميـز بها من قبل وحسب، بل هو يهجـر كذلك موقفـه الآخذ بـوجود الألوهية أيضا. ويظهـر هذا التطور بالفعل في كتابه «أشكـال المعرفة والمجتمع (عام ١٩٢٦م) وفي كتابه «مكان الإنسان في الكون» (صدر عام ١٩٢٨م) وذلك على نحو صريح جدا.

والفرق بين المرحلتين يقوم في أنه إذا كان شلر في المرحلة الثـانية يتخذ مركزا لفكره مفهوم إلـه الحب المشخص[٥٢٥]، فإنه أصبح يقول في مرحلتـه الثالثة بأن الإنسان إنما هو «المكـان الوحيد الذي يتكـون فيه الإله» وقـد منع الموت المفاجيء قبل الأوان شلر من أن يفصِّل تطور فكره في هذا الاتجاه الجديد.

ثانيا : نظرية المعرفة :

هناك أنواع ثلاثة من المعرفة :

ـ النوع الأول ، المعـرفة الاستقرائية عنـد العلوم الوضعية. وهي تقـوم على غريزة السيطـرة، ولا تستطيع الوصـول أبدا إلى قـوانين إجبار يـة. وموضـوع هذا النـوع من المعرفـة هو الـواقع الخارجي. ويقبل شلر الـوجود الحقيقي للواقـع الخارجي، ولكنه يقول متفقا في هذا مع دلتاي، أن الموجود العارف الذي كله معرفة وحسب شيء غير قائم، لأن الـواقع إنما هو ذلك الذي يعـارض أهدافنا بنوع من المقـاومة[٥٢٦].

---

(٥٢٤) نسبة إلى الشخص الإنسـاني، والمذهب بهذا يعتد بكـرامة الشخص وحريتـه ويعتبره قيمة في ذاته، وليس مجرد رقم بين الأرقام.

(٥٢٥) وهو السيد المسيح.

(٥٢٦) فالعلاقة ليست علاقة معرفة وحسب.

والصدمة مع الواقع هي التي تثبت وجود الواقع الخارجي.

ـ النوع الثاني من المعرفة، هو معرفة «البنية الماهوية» لكل ماهو موجود، أي معرفة «ما» الأشياء (٥٢٧).

ويستلزم الوصول إلى هذا النوع من المعرفة أن يتوقف سير السلوك المعتمد على الغريزة، وأن نغض النظر عن الحضور الفعلي للأشياء، لأن موضوع هذا النوع من المعرفة هو «القبلي» (أو الأولى). ويرى شلر، متفقا في هذا مع كانت، أن هناك معرفة بالقبلي. وهو يسمى «قبليا» كل القضايا ووحدات المعاني النموذجية التي هي «معطاة»، وذلك بغض النظر عن أي «موقف» للذات التي تفكر في تلك القضايا والوحدات النموذجية.

ولكن شلر يختلف في هذا الميدان مع كانت في عدة أمور.

أولها: أن ميدان «القبلي» يتكون من الماهيات، وليس من قضايا، كما كان يرى كانت.

وثانيها: أن ميدان «القبلي ــ البديهي» لا علاقة له على أي نحو مع ماهو «صوري»، كما كان يرى كانت: فهناك قبلي مادي، وهو مضمونات مستقلة عن الخبرة وعن الاستقراء. والواقع أن شلر يرفض بقوة شديدة متكافئة الاتجاه التصوري المثالي(٥٢٨) والاتجاه الاسمي الوضعي معا.

وثالثها: أن شلر لا يوافق كانت على أن نظرية المعرفة هي النظرية الأساسية فيما يخص ميدان القبليات. وهو يرى أن أول أخطاء الكانتيين أنهم بدأوا بوضع سؤال: «كيف يمكن أن يكون شيء ما معطى أمام العقل؟» والمفروض هو البدء من السؤال الأهم: «ماهو المعطى؟». وعلى هذا فإن شلر يعتبر أن نظرية المعرفة ما هي إلا جزء وحسب من نظرية العلاقات الموضوعية بين الماهيات.

---

(٥٢٧) Washeit، من Was الألمانية، أي «ما» كذا؟

(٥٢٨) مثلما كان الحال عند كانت.

ورابعهـا: أن شلر يعتبر أن نظرية كانت في تلقائيـة الفكر نظرية خاطئة تماما، وهي النظريـة التي ترى أن كل ماهـو علاقة ينبغي أن يكـون من إنتاج العقل (أو ، أحيـانا، العقل العملي). والـواقع ، في نظـر شلر، أنـه لا يـوجد عقل يفـرض على الطبيعة قوانينه. إننا لا نستطيع أن نثبت إلا مـا يعتمد على الاتفاق والاصطلاح، أما القوانين فلا يستطيع أحد فرضها.

أخيرا ، فإن أكبر أخطاء كانت، وكل الفلسفة العقلية معه، هو أنه خلط ما بين القبلي والعقلي. والواقع ، عنـد شلر، أن كل حياتنا الـروحية ذات مضمون قبلي، بما في ذلك القسم الانفعـالى من العقل، أي ذلك الـذي يتأثـر ويحـب ويكـره، . . . الخ. إن هنـاك «نظـام القلـب» القبلي، أو «منطق القلب» (على مـا كـان يقـول بـاسكـال)[٥٢٩]، بالمعنـى الحرفي للتعبير. وابتداء من هـذا المنظور، أخـذ شلر في تطوير فينومينـولوجيا هسرل على نحو اختص به هو وتميـز، وفتح بذلك أمام البحث الفينـومينـولـوجـي آفـاقـا جـديـدة. ويسمى شلـر هـذا المذهـب بـاسم «القبليـة الانفعالية».

ـ أما النوع الثـالث من المعرفة ، فإنه المعرفة الميتافيـزيقية، أو معرفة الخلاص (أو النجـاة). وهو ينتج عن الـربط بين نتـائج العلوم الـوضعيـة والفلسفة التي تـدرس الماهيات. ومـوضوعه، أولا، هو المشكـلات التي تقع على حدود العلم ولكن العلم لا يستطيع تناولها (مثـلا : ما الحيـــاة ؟)، وموضوعـــه، ثانيـا، هو ميتافيـزيقا المطلق .[٥٣٠]

ومع ذلك ، فإن الطريق نحو هذه الميتافيزيقا لا يمكن أن يبتدأ من دراسة الوجود الموضوعي إنما منبع هذه الميتافيـزيقا هو الدراسة الفلسفية للإنسان (الانثـرولولوجيا

---

(٥٢٩) راجع هامش (٢٥٥).

(٥٣٠) يقول «المعجم الفلسفي» لمجمع اللغـة العربيـة إن المطلق لغةً هو مـا كان بلا قيـد ولا وثاق، واصطـلاحـا هـو في المنطق مـالا يتـوقف إدراكـه على غيره ويقـابل المضـاف، وفي الأخـلاق والسيـاسـة هـو مـا لايحده حـد ولا يقيـده قيـد، ومنـه الخير المطلق والسلطـة المطلقـة، وفي الميتافيزيقا هو ما لا يفتقر في تصـوره ولا في وجوده إلى شيء آخر، ومنه الوجود المطلق، وضده النسبي.

الفلسفية)، وهي الانثروبولوجيا التي تتناول سؤال: «من الإنسان؟». ويرى شلر أن الميتافيزيقا الحديثة ينبغي أن تكون دراسة فلسفية لأسس الانثروبولوجيا (أو كما يقول «ميتا ـ أنثروبولوجيا») (٥٣١).

ثالثا : القيم

الموضوعات القصدية للحساسية(٥٣٢) هي العنصر القبلي في الجانب الانفعالي من الإنسان: تلك هي القيم.

إن العقل، في رأي شلر، أعمى عن إدراك القيم، بينما تستطيع الحساسية إدراكها بشكل مباشر تلقائي، تماما كما يدرك البصر الألوان. والقيم قبلية(٥٣٣). وقد قام شلر بمجهود نقدي هادم قصد به، من جهة، الهجوم على كل نوع من أنواع المذهب الاسمي في ميدان القيم، وهو الذي يدعى أن القيم ماهي إلا وقائع تجريبية (٥٣٤)، ومن جهة أخرى، الهجوم على النزعة الصورية في فلسفة الأخلاق.

بهذا الجهد النقدي، استطاع شلر أن يحرر الفلسفة من الأفكار المسبقة التي سادت في خلال القرن التاسع عشر الميلادي في الفكر الغربي، وجُهده في هذا المقام يوازي جهد برجسون في الميدان النظري(٥٣٥). ولن نستطيع التفصيل في دقائق هذا النقد هنا، ونكتفي بالإشارة إلى خطوطه الرئيسية.

يميز شلر، في أوجه السلوك البشري، بين:

ـ القصد.

ـ الغايات.

---

(٥٣١) الميتافيزيقا. . أو مابعد الطبيعة. والميتا ـ أنثروبولوجيا. . أو مابعد الأنثروبولوجيا.

(٥٣٢) Intentionale Gegenstande Des Fuhlens.

(٥٣٣) أو «أولية»، وسبقت الإشارة إلى المعنى.

(٥٣٤) أي مصدرها المجتمع في النهاية.

(٥٣٥) حين هاجم العقل التحليلي على الخصوص.

ـ الأهداف .

ـ القيم .

أما الغايـة فإنها مضمون معطى من أجل أن يتحقق. وهي تنتمي دائما إلى ميدان الصور ذات المضمون وبـالتالي فإنها يمكن تصورها. ولا يحتـوي كل قصد بالضرورة على غاية.

وبالعكس ، فإن كل قصد يكون له هدف، ويستقر هذا الهدف في داخل مسار القصد، ولا يعتمد قيام الهدف على فعل التصور العقلي.

وفي داخل كل هدف توجد القيمة، فالقيمة هي المضمون المباشر للهدف.

ويرى شلـر أن القول بأن الإنسان يطمـح دائما إلى الحصول على اللذة، هـو قول خاطىء كل الخطـأ. فالحقيقة أن الإنسـان لا يقصد في حالتـه الأولية (البـدائية) إلى اللذة على الإطلاق، ولا هو يقصد إلى أي حالة وجدانية أيا ما كانت، إنما هو يقصد ابتداء إلى القيم. ويرى شلـر أنه حتى في الحالات التي تصبح فيها اللـذة هدفا، فإن ذلك يحدث مع نية أن تتحول اللذة إلى قيمة.

ولكن ليست معطيات القيم مـرتبطة كلها بالقصـد والجهد من أجل تحقيق شيء ما، ذلك لأن المرء قـد يستشعر قيما (حتى لو كانت قيما أخـلاقية)[٥٣٦] بـدون أن يقصد إلى تحققها لنفسه.

وينتج عن هذا أن القيم لا تعتمد في وجودها على الغايات، هذا بينما تقوم القيم بالفعل في أهداف التحركات الإنسانيـة، بل إن القيم هي أساس الأهداف، وبالتالي فإنها تصير غايات على الدقة.

ويشير شلـر إلى أنه ينبغي عـدم الخلط بين القيمـة والواجب وهـو يميز في هـذا الصدد بين الوجود الواجب (وهو مستوى مثالي) والفعل الواجب (وهو مستوى الأمر

(٥٣٦) لأنها مرتبطة بالعمل أوثق من غيرها، وبالتالي أقرب إلى ميدان الجهد والقصد.

القطعي)[٥٣٧]. وفي إطار الواجب، فإن هناك مضمونا للواجب المثالي الذي يرتبط بكل قصدٍ ارتباط الشرط بالمشروط. إن القيمة هي أساس الواجب المثالي، والواجب المثالي هو أساس الواجب المعيارى. ويرى شلر أنه من الخطأ الجسيم أن تدعى الفلسفة إمكان إقامة الأخلاق على أساس من الواجب المعيارى.

وما أبعد أن تكون القيم شيئا نسبيا، بل هي مطلقة بالمعنى المزدوج للمطلق:

- فمضمونها ليس علاقة، بل هي تنتمي إلى فئة الصفة الكيفية.
- كما أنها ثابتة دائمة.

إن النسبي ليس هو القيمة، وإنما معرفتنا بها. وفي هذا المضمار يهاجم شلر بعنف و إلحاح مختلف صور النزعة النسبية، وعلى الأخص النزعة النسبية في الأخلاق. وهو يفحص على التتابع فحصا نقديا المذهب الذاتي، وهو الذي يرجع القيم إلى الإنسان، والمذهب النسبي، الذي يختزل القيم إلى مستوى الحياة، أو يعتبرها كضرورات تاريخية.

ويكتشف شلر في هذا الإطار وجود تنويعات من الشعور[٥٣٨] (وبالتالي من المعرفة) بالقيم، وتنويعات من أحكام القيمة، وتنويعات من النماذج المتفردة للنظم، وللخيرات وللأفعال، وللأخلاقية العملية، التي تتصل بقيمة السلوك الإنساني، وأخيرا يكتشف تنويعات من التقاليد الراسخة عبر الأجيال ومن العادات. إن كل هذا يكتشفه التحليل عبر مسرى تطور متصل، ولكن القيم الأخلاقية ذاتها تبقى ثابتة بغير تغير. وقد يمكن أن نحسن إدراكها إلى درجة تكبر أو تصغر، أو أن نتصورها أو نصوغها إلى حد أفضل أو أقل، ولكنها في ذاتها تظل مطلقة وثابتة دائمة.

إن القيم تشكل، عند شلر ، عالما من العلاقات فيما بينها، وفيه تسيطر علاقات الماهية والقوانين الصورية القبلية.

---

(٥٣٧) كنوع الأمر القطعي في فلسفة الأخلاق عند كانت.

(٥٣٨) أو «الإحساس» أو «الحس» أو الوجدان (Sentiment)

وبالتالي ، فإن كل القيم تنقسم إلى قيم إيجابية وقيم سلبيـة . ووجود قيمة إيجابية هو ذاتـه قيمة إيجابيـة ، وعدم وجودهـا هو ذاته قيمـة سلبية ، ومن جهـة أخرى فإن وجود قيمة سلبية هو ذاته قيمة سلبية ، وعدم وجودها هو قيمة إيجابية .

ولا يمكن لنفس القيمة أن تكـون في ذات الوقت إيجابية وسلبية معـا ، وكل قيمة غير سلبية هي قيمة إيجابية ، والعكس بالعكس .

وتصنف القيم في مجموعات عليا وأخرى سفلى . والقيم العليا هي الأكثر دواما ، والأقل انقسامـا ، والتي تؤسس الأخرى ، والتي تهب إشبـاعاً ورضى أعمق ، وأخيرا هي الأقل نسبية .

ويضع شلر ثبتا تصاعديا «قبليا» لأوضاع القيم ، وهو كالتالي :

١ ـ قيمة حسية : الممتع وغير الممتع .

٢ ـ قيم حيوية : النبيل والسوقي .

٣ ـ قيم روحية : الجميل والقبيح ، العدل والظلم ، المعرفة الخالصة بالحقيقة .

٤ ـ قيمتا المقدس والدنيوي .

والحقيقة تخرج عن نطـاق القيم عند شلر . وهذا التصنيف لا يحتـوى كذلك على القيم الأخلاقيـة ، لأن القيم الأخلاقية تقـوم في تحقق قيم أخرى تتراوح مـا بين العليا والدنيا .

أخيرا ، فان القيم تتجمع في مجمـوعات بحسب «السـاند» لها . وأهم التقسيمات التي يعرضها شلر في هذا الشأن ، هو تقسيم القيم إلى قيم الأشخاص وقيم الأشياء . وقيم الأشياء كلها قيم تتعلق بمـوضوعات قيِّمة ، أي الممتلكـات والأموال ، ويدخل فيهـا أيضـا خبرات الثقـافـة . أمـا قيم الأشخــاص فإنها قيم الشخص نفسـه وقيم الفضيلة . وجوهرها أنها قيم أعلى من قيم الأشياء . والشخص وحده هو الذي يكون في أصله حسنا أو سيئا .

وهنــاك تقسيم آخـر ثـــانوي للقيم عنــد شلــر بحسب اتجاهـات الـــقدرة الأخـــلاقية ، وتقسيم ثالـث بحسب أفعال الشخص . ويظهـر من كل مـا سبق أن القيم الأخلاقية قيم شخصية من الدرجة الأولى .

رابعا : الشخص والجماعة :

إن مشكلة الشخص تقوم في مركز النظام الفلسفي الذي يقدمه شلر. والشخص ليس هـو النفس، ولا هو حتى «الأنـا» وليس كل البشر أشخـاصـاً بالمعنى الكـامل للكلمـة. إن مفهـوم «الشخص» يتضمن الاستخـدام الكـامل للعقل، والنضج، والقدرة على الاختيار.

وليس الشخص هو جوهر النفس، لأنه ليس شيئا نفسيا، ولا علاقة له أيا ما كانت مع المشكلـة السيكلـوجيـة، ولا مـع الخُلُق والطبع، ولا مع صحـة النفس أو مرضهـا، . . . ألخ. وهـو ليـس جـوهرا ولا موضـوعا. بل هو عنـد شلر بـالأحرى «وحدة الوجود المتعينة المكونة من أفعال»(٥٣٩)، هذه الأفعال التي ليست هي ذاتها موضوعات، إن الشخص لا يوجـد إلا من حيث أنه يقوم بأفعال. ولا يعني هذا أن الشخص مجرد «نقطة انطـلاق» للأفعال، ولا يعنـي من باب أولى أن يكون هـو هذه الأفعال ذاتها، كما كان رأي كانت. إن الشخص يكون متواجدا بكله في كل فعل من أفعاله، وهـو يأخذ أشكالا منوعة بحسب تنوع الأفعـال، ولكن بدون أن يسيطر أي فعل خاص عليه.

وحيث أن مجال الأفعال كلها هـو العقل، لذلك فإن «الشخص» كيان روحي في جوهره. ولا يعني شلـر «بالعقل» لا الذكاء ولا ملكـة الاختيار، وإلا لم يكن في هذه الحالة من اختلاف بين قرد الشمبانزي والمخترع أديسون (٥٤٠) إلا اختلافاً في الدرجة وليس اختـلافا في الماهيـة، كـلا، إنما يعني شلر بـالعقل مبـدأ جـديدا ومختلفـا كل الإختلاف عن الطبيعة(٥٤١).

والأفعال التي تحدد العقل ليست وظائف لـلأنا، إنما هي غير نفسيه (ولكنها مع ذلك ليست طبيعية أو شيئيـة من جهة أخـرى)، والفرق أن الأفعال العقليـة يفعلها العقل، بينما الوظائف النفسية تتم بغير تدخل.

---

(٥٣٩) Konkrete Seinseinheit Von Akten، أو «وحدة الأفعال الوجودية المتعينة».

(٥٤٠) المخترع الأمريكي الشهير للتلغراف والتليفون والمصباح الكهربائي وغيرها.

(٥٤١) هو اللا طبيعة.

ويرى شلر أن الذي يميز العقل الإنساني تمييزا قاطعا هو نشاط الأفكار التصورية، أي ملكة فصل الماهية عن الوجود. وبالتالي فإن العقل موضوعية، وهو إمكانية يحددها شكل أو هيئة الأشياء ذاتها.

والشخص فردي تماما، وكل إنسان، من حيث وبقدر أنه شخص، هو موجود وقيمة فريدان لا شبيه لهما. ومن حيث هذا المنظور، فإن الشخص يتعارض مع العام، وليس مع الجماعة. فنحن لا نستطيع الحديث عن شخص عام، و يرى شلر أن مفهوم «الوعي العام» عند كانت هو مفهوم بغير معنى.

والشخص مستقل من وجهين:

- هناك، من جهة استقلالُ تصوره عن الخير والشر.

- وهناك، من جهة أخرى، استقلالُ الفعل الشخصي المتصل بإرادة ما هو معطى كخير أو شر.

كذلك، فإن الشخص مربوط إلى البدن، ولكن لا توجد علاقة تبعية من أي نوع من جانب الشخص بإزاء البدن. على العكس، فإن السيطرة على البدن هي شرط من شروط وجود الشخص.

أخيرا، فإن الشخص ليس أبدا «جزءا» من العالم، إنما هو دائما على علاقة «بعالم»، بحيث أن شلر يرى أن هناك عالما يقابل كل شخص (فكرة «العالم الصغير»)، وأن هناك شخصا يقابل كل عالم.

ولكن ينقسم الشخص إلى شخص منعزل و شخص جمعي. إن من جوهر كل شخص أن يكون من حيث أصله، وفي كل وجوده ونشاطه الروحيين، حقيقة فردية (أي شخصا منعزلا) من جهة، وأن يكون كذلك، وفي نفس الوقت، حقيقة فعلية تكوّن جزءا من مجموعة. وهكذا فإنه «ينتمي» إلى كل شخص محدد، إذن، شخص منعزل وشخص جماعي. (٥٤٢)

(٥٤٢) أو أن كل شخص معين «يحوز» أو «يملك» في داخله شخصا «منعزلا» وآخر «جماعيا»، معاً

والشخص الجماعي تتأصل جـذوره في مـراكـز الحيـاة المتنـوعـة، وفي كليـة الحيـاة الجماعية.

ويميز شلر بين نماذج أربعة من الوحدات الاجتماعية:

١ ــ وحدة تتكـون عن طـريق العدوى وعـن طريق التقليـد غير الإرادي (وهي الحشد أو الجمهور).

٢ ـ وحـدة تتكون عن طـريق «العيش مع» أو طريق «العيش حسب»، وهـو ما ينتج تفاهما بين أعضـاء الوحدة، ولكن هـذا التفاهم ليس سـابقاً على «العيش مع» (وهو الجماعة).

٣ ـ وحدة مصنوعـة، حيث تقوم كل العلاقات بين الأفراد بـوسيلة أفعال إرادية مقصودة (وهو المجتمع، ولا يوجد مجتمع بغير الجماعة).

٤ ـ وحـدة الأشخاص المنعزلين المستقلين في هيئـة شخص جمعي مستقل روحي فردي.

هذه الـوحدة، من النـوع الأخير، تقوم على وحـدة ماهـوية(٥٤٣)، أسـاسهـا الالتفاف حول قيمة محددة.

ويـرى شلـر أنـه لا يـوجـد في الـواقع إلا نـوعـان من الأشخـاص الجمعيين الخالصين:

ـ الكنيسة (قيمة المقدس)

ــ والأمة أو مجال الثقـافـة (وهي شخص جمعي ثقـافي، وتقـابله القيـم الثقافيـة الروحية).

خامسا: الإنسان والإله

يـرى شلر أن كلمـة «إنسان» لها معنيـان. المعنى الأول الذي تعنيـه الكلمة هـو «الإنسان الطبيعي»، وهو شيء ضئيل، ممر مسدود للحيـاة، وهو يشكل كلا فريدا

(٥٤٣) نسبة إلى الماهية.

في تطور مستمر، ولا يخرج «الإنسان الطبيعي» عن العالم الحيواني، فهو حيوان فيما كان، وحيوان فيما يكون، وحيوانا سيظل إلى الأبد. إن إنسانية «الإنسان الطبيعي» لا وحدة لها ولا عظمة فيها. ويرى شلر أنه لا يوجد شيء يدل على خطل الرأي أعظم من فكرة العبادة التي كرسها أوجست كونت[٥٤٤] لتلك الإنسانية، باعتبارها عنده «الموجود الأكبر».

ولكن كلمة «إنسان» تعني معنى آخر: فالإنسان هو أيضا الموجود الذي يصلي ويدعو، إنه «الباحث عن الإله»، الصورة اللانهائية الحية للإله[٥٤٥]، إنه نقطة ظهور شكل من أشكال المعنى والقيمة والفاعلية أعلى من كل وجود طبيعي آخر، ألا وهو الشخص.

ويرى شلر أن تجربة الإنسان الدينية هي تجربة أصلية وأولية ولم تنتج عن تجارب غيرها، لأن «الإلهي» مفهوم ينتمي إلى مجموعة المعطيات الأكثر بدائية في الوعي الإنساني.

وأهم تعريفات ماهية الإلهي هي : الواحدية[٥٤٦]، اللانهائية، كلية الحقيقة ، القداسة. إن الإله الديني إله حي، إنه شخص ، بل هو شخص الأشخاص . ويرى شلر أن الإله المتوحد مع الطبيعة ماهو إلا مجرد صورة أو انعكاس للعقيدة القائلة بوجود الألوهية. واللوم الموجه إلى هذه العقيدة [٥٤٧]، بأنها تصور الإله على صورة الإنسان، لوم على غير أساس، ولوم لا يثير إلا السخرية منه، لأنه ليس الإله الذي يصور على هيئة الإنسان، وإنما العكس هو الصحيح، فالفكرة الوحيدة السليمة التي يمكن تكوينها عن الإنسان هي تصوره على صورة الإله.

ويعتقد شلر أن كل عقل محدود يعتقد إما في إله وإما في صنم، وأما اللاأدريون فإنهم بدورهم يعتقدون في العدم.

---

(٥٤٤) الفيلسوف الفرنسي المعروف ، مؤسسة علم الاجتماع الغربي.

(٥٤٥) يتفق هذا كله واتجاهات المسيحية.

(٥٤٦) ens ase، أو «واحد بذاته».

(٥٤٧) يواجه اللاهوت المسيحي مشكلة أن الإله تجسد بشرا.

ويقابل العقيدة من جانب المؤمن، الوحي والكشف من جانب الإله. وهذا هو السبب، في رأي شلر، في أن الدين والاعتقاد لا يستطيع أن يهبهما إلا فعل صادر من إله مشخص.

ويرى شلر أن الميتافيزيقا غير قادرة على تأسيس الدين، لأنها دائما شرطية وافتراضية(٥٤٨). إن إله الفلاسفة ماهو إلا أساس جامد للعالم(٥٤٩). وإذا كانت الأدلة الفلسفية على وجود الإله قد اكتسبت في خلال القرون الوسطى المسيحية قوة إقناع كبيرة، فإن السبب الحقيقي وراء هذا أن ذلك العصر كان يقوم على تجربة دينية غنية(٥٥٠).

ورغم هذا التحديد لوظيفة الميتافيزيقا، فإن شلر يرى أنها الدرجة التمهيدية الضرورية بالللزوم لكل معرفة دينية، لأن ثقافة بغير ميتافيزيقا أمر مستحيل من الناحية الدينية. ومن جهة أخرى فإن الدين يعيد تفسير النظام الجوهري للعالم.

ولكن شلر يضيف من عنده، مع ذلك، برهانا جديدا على وجود الإله: فكل معرفة عن الإله هي معرفة يقوم بها الإله، وحيث أن هذا النوع من المعرفة قائم، وهو المتمثل في الفعل الديني، إذن فالإله موجود. إن الإله مُعْطًى باعتباره المقابل للعالم والمتلازم معه، وكما أن كل عالم مصغر يقابله شخص محدد، فكذلك الإله من حيث هو شخصٌ يقابلُ مجموع العالم، أي العالم المكبر.

سادسا: الحب

إذا كانت التأملات التي عرضناها حتى الآن ثورية شكلا ومضمونا، فإن نظرية الحب التي قدمها شلر هي التي يعارض بها، بأقوى صورة، فكر القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية.

وهو، أولا، يرفض أن يكون الحب هو التعاطف، وعنده أن الحب بصفة عامة

---

(٥٤٨) أي تعتمد على أمور أخرى، فهي ليست مطلقة.

(٥٤٩) قارن مثلا إله أرسطو، «المحرك الأول الذي لا يتحرك».

(٥٥٠) وبالتالي كان من السهل عليه تعويض برود مضمون فكرة الإله الأرسطي.

ليس عاطفة على الإطلاق. وهـو لا يشترط قيام أي حكم من أجل أن يظهر، كما أنه ليس فعلا من أفعال التطلع. وليس في الحب بذاته شيء اجتماعي، فيمكن أن يتوجه إما إلى الذات ذاتها أو إلى الأغيار.

ويرى شلر أن كل نظريات القرن التـاسع عشر في الفكر الغربي المتصلة بموضوع الحب قد وقعت في خطأ فادح:

ـ فقد وحـدوا بين الحب والنـزعة الغيريـة، وهي فكـرة بغير قائم، وتـرى، أي الغيرية، أن الآخر ينبغي أن يحب باعتباره آخر (غيرا).

ـ وجعلوا من الحب حب الإنسانية، أي حبا لشيء مجرد، وهذا بدوره أمر غريب ذو بشاعة.

ـ ووحدوا بين الحب والميل إلى تحسين الآخر (الغير) أو مساعـدته، وهذا الأمر قد يصح أن يكون نتيجة للحب، ولكنه ليس ماهية الحب.

ويبين شلر بتحليلات دقيقة أن النزعة الغيرية، والأشكال المشابهة لها في العقلية الغـربية الحديثـة، إنما تعتمد على أسـاس هو «الغل» (أو الضغينـة)، وبالتـالي فإنها تعتمـد على الكراهيـة للقيم العليا، ولـلإله في نهايـة الأمر. ويـرى شلر أن الشعـور بالحسد بازاء أصحاب القيم العليا قد أولد المثل العليا الإنسانية للمساواة بين البشر، وهذه المثل عنده، هي في جوهرها نفي للحب[٥٥١].

إن الحب الحق (والكراهيـة الحقة) عند شلر هـو دائما حب لشخص، وليس حبا لقيمة من حيث هي قيمة، ويصل شلر إلى حـد القول إنه لا يمكن لامرىء أن يحب الخير ذاتـه. إن الحب يتجه إلى شخـص باعتبـاره حقيقـة واقعة، ومـن خلال قيمـة الشخص.

ويبين التحليل الـذي قام بـه شلر للحب الـذي يتجه إلى شخص، أن مجمـوع القيم التي يتحلى بها الشخص المحبـوب لا يمكن بحال أن تساوي وأن تتطـابق مع

(٥٥١) لاحظ تناسب هذه الأفكار مع مجتمع يقوم على الطبقية.

حبنا لـه[552]. فيوجد دائما بعد كل هذه القيم «شيء أزيد» بدون أساس[553]. هذا «الـزائد»، وهو شخص المحبوب الفعلي المتعين، هـو الموضوع الحق للحب. إن آخر كل القيم الأخـلاقية للشخص لا تعطى لنـا إلا في خلال «الانجـاز المصاحب» لفعل الحب الصادر عن الشخص نفسه.

والحب حركة فيها يصل الموجود الفـردي المتعين، وهو الإنسان حامل القيم، إلى أعلى القيم الممكنة لـه بحسب قدراته المثالية. إن المحـب يهدف إلى إعلاء المحبوب، ولكنـه يعلي المحب هـو الآخـر. إن شأن الحب الشـامل هـو كشأن النحـات الـذي يستطيع بحركة بسيطة وفعل واحد أن يدرك بـالرؤية خطوط ماهية الشخص، وذلك بعيدا عن كل معرفة تجريبية واستقـرائية، وهي التي تحجب ماهية الشخص أكثر من أن تكشف عنهـا. وهذا هـو السبب في أن التقـدم الأخـلاقي، وبصفة أعم التقـدم القيمي، يعود الفضل فيه دائما إلى أشخاص اجتماعيين نموذجيين: إلى العبقري، إلى البطل، إلى القديس.

إن قمة الحب هي حب الإلـه، وحب الإله المقصود هنـا ليس حب الإله عظيم الخير بغير حـــــدود، بل الحب المقصـــود هـو حب الإلـه بـاعتبـاره «الانجـاز المصاحب» لحب الإله للعالم (وهنا يـذكر شلر التعبير اللاتيني: Amare Mundum in Deo)[554].

والإله عند شلر هو المركـز الأعلى للحب. وهو، أي الإله، الذي يهب الشخص ما يـؤسس معناه، أي يهبـه الحب. أخيرا، فإن نظريـة الجماعة عند شلـر تُبحث من نفس هذه الوجهة للنظر.

أما في الفلسفة التي بدأ في إظهارها في خاتمة حيـاته، فقد تراجع شلر عن جانب كبير من مذاهبه هذه التي عرضنا لها.

---

(٥٥٢) لأن الحب أوسع دائما وأرحب.

(٥٥٣) Unbegrundliches Plus. قارن «المتعالي» عند ياسبرز.

(٥٥٤) «محبة العالم في الإله»، أي من خلال محبة الإله.

وأصبحت قضيته الرئيسية في كتاباته الأخيرة أن الدرجات العليا من الوجود أضعف من الدرجات الدنيا. وهكذا، فإن البدائي والأقوى هو تلك المراكز «العمياء» غير القادرة على إدراك الأفكار ولا إدراك الصور والهيئات ولا إدراك الأشكال، أي مراكز العالم غير العضوي، باعتبار تلك المراكز نقاط نشاط سفلي يقوم بالتأثير الأعمى.

وعلى هذا الأساس وضع شلر الخطوط الرئيسية لنظرية لاهوتية تذكرنا بنظرية الفيلسوف الإنجليزي الكساندر في الالوهية، والتي كان قد قدمها من قبل شلر(٥٥٥).

ولكن هذه المرحلة الأخيرة القصيرة من فكر شلر ستبقى مرحلة غير مكتملة، وسوف يبقى شلر في نظر التاريخ مفكرا شخصانيا وتأليهيا، وسيرى التاريخ أن فضله الخالد أنه قطع الصلات مع الاتجاهات الواحدية للقرن التاسع عشر، وأعاد إلى الشخص الإنساني كل حقوقه.

كذلك، فإن أهمية شلر تقوم في أنه أكد على الطابع غير الشيئي للشخص الإنساني، وبهذا فإنه يعد مرحلة انتقال نحو الفلسفة الوجودية.



(٥٥٥)انظر الفصل الحادي والعشرين، سادساً.

ملاحظات ختامية انتقادية حول فلسفة الماهية

إن الفكرة الأساسيـة وراء الحركة الفينومينولوجيـة هي إدراك طابع الكيان المعطى للماهيات النموذجية المثالية(٥٥٦).

وقـد سبق أن عـرضنـا كيف استطـاع هسرل وتـلامـذتـه، بفضل هـذه الفكـرة الأسـاسية، أن يتخطـوا وأن ينبذوا المذهب التجـريبي والمذهب المثالي، بل وكـذلك الفكرة الأسـاسية عند كانت ألا وهي المذهب التصـوري الذي ينكر وجود مـاهيات مادية في الوجود الخارجي.

ومن جهة أخرى، فإن النظـرية الفينومينولوجية قـد هيأت الطريق أمام الاعتراف بموقفين فلسفيين لهما أهمية قصوى:

- موضوعية المعرفة (أي التمييز بين فعل المعرفة وموضوعها).

- الطابع الحقيقي للعقل الإنساني.

وكان كـل الفكر التالي على كـانت يدرك العقـل على أنه أساس تكنيكـي للعلوم الطبيعية. أمـا عند الفينـومينولـوجيين فإنه يكتسي طـابع «القـوة العاقلـة» على نحو حقيقي، ويأخـذ هيئـة «القوة الضـامـة من الداخل»، التي لا تكتفـي بالـربط بين موضوعات الإدراك الحسي، بل تحوز ملكة إدراك الماهيات.

ثم خطـا الفينومينـولـوجيون خطـوة أخـرى، حين اكتشفـوا جوانب أخـرى من العقل، سموها جوانب «عاطفية»(٥٥٧).

---

(٥٥٦) المقصود أنها مستقلة عن الإنسان وتفرض نفسها عليه، ووجودها موضوعي.

(٥٥٧) عند شلر.

وحين قامت الحركة الفينومينولوجية بتأسيس الفلسفة على أساس الموضوع، فإنها أصبحت قادرة على الرجوع إلى تصور عن الذهن الإنساني يمتاز بأنه أكثر حياة وأكثر واقعية عما سبق. وهكذا تجاوز الفيومينولوجيون المذهب الكانتي ومعه كل الافتراض الأساسي الذي تقوم عليه الفلسفة الأوربية الحديثة (١٦٠٠ ـــ ١٩٠٠ ميلادية)(٥٥٨).

ومن هذه الزاوية تصبح الفينومينولوجيا إحدى القوى التحريرية الكبرى في الفكر الغربي في القرن العشرين الميلادي. وهي أكثر انقطاعا وانفصالا عن الفكر الأوربي السابق عليها عمقا وحسما من فلسفة الحياة، وتأثيرها على النصف الأول من القرن العشرين تأثير أعظم وأكبر من فلسفة الحياة تلك(٥٥٩). ولا شك أن طابعها المتخصص وصعوبة التعامل مع مفاهيمها لم يسمح لها بمنافسة النظم الفلسفية التي قدمها برجسون وجيمس، وحتى دلتاي نفسه، من حيث الانتشار الشعبي والتواجد عند الجمهور العام، ولكنها تتفوق على هذه النظم عند الفلاسفة المتخصصين، سواء من حيث قيمة مضمونها الخاص أو من حيث عمق الآثار التي أحدثتها.

كل هذا يكفي لتبرير المكانة العالية التي يحتلها هسرل ومدرسته. ولكن علينا ألا نتوقف عند ماذكرناه وحسب، لأن الفينومينولوجيين فتحوا الباب أمام عدد عظيم من المشكلات عظيمة الأهمية، منها ماهو قديم وقع في النسيان، ومنها ماهو جديد، وذلك حين شحذوا كل أسلحتهم المحاربة كل صور المذهب الاسمى سواء على المستوى النظري أو مستوى مشكلات القيمة.

وقد قام الفلاسفة الفينومينولوجيون بتنمية منهج، وإن لم يكن جديدا تماما حتى أنه يمكن اعتبار كل كبار الفلاسفة فينومينولوجيين من حيث المنهج، إلا أنه يصل معهم إلى درجة عالية من الدقة والنقاء، وقاموا بتطبيقه قصدا باعتباره المنهج الحاسم النهائي للفلسفة.

---

(٥٥٨) راجع الباب الأول من هذا الكتاب.

(٥٥٩) يقصد أنها أهم، على هذين المستويين، من فلسفة الحياة.

ويستحق شلر انتباها خاصا، لأنه اهتم بالتأكيد الحماسي على كينونة الشخص، وهو أحد الفلاسفة الذين يمثلون العودة إلى الإنسان على نحو قوي، وهي السمة المميزة للفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي.

ومع ذلك، فإن الفينومينولوجيا تبقى، بمعنى ما، مرحلة انتقالية مابين فكر القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية والنصف الأول من القرن العشرين فيها. إن الذي ينقصها هو القدرة على إدراك الوجود المتعين، والعلة في ذلك أنها فلسفة ماهيات لا فلسفة وجود.

وشلر نفسه، وهو الذي سار في هذا الاتجاه بخطوات كبيرة، لم يستطع أن يقيم بناء ميتافيزيقيا بالمعنى الدقيق، فالشخص عنده يبقى مجرد مركز لأفعال قصدية، ووجوده يتقاسم مابين الوجود في ذاته والظاهرة. وفي كلمة واحدة، فإن الفينومينولوجيين لم يدفعوا ببحوثهم إلى المدى المناسب لكي يصلوا إلى المتعين، وهو الموجود الحقيقي.

أما الذي يبدو أنه تقدم على خط الموجود الفعلي والإنسان، فإنهما مدرستان أخريان: الفلسفة الوجودية والمدرسة الميتافيزيقية، وهما تعبيران مختلفان عن نفس الاتجاه. ومع ذلك، فإنهما كلتيهما، وبصفة عامة، يدركان إدراكا واعياً مدى ما أخذتاه عن الحركة الفينومينولوجية. فهي بحق منبع رئيسي من منابع الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية في القرن العشرين الميلادي.





الباب السادس

الفلسفـــــة الوجوديـــــة

الفصل السادس عشر
السمات العامة للفلسفة الوجودية

أولا : أوهام عن الفلسفة الوجودية

أصبحت الفلسفة الوجودية حديث الجمهور وموضع الإقبال في عدد من البلاد بعد الحرب العالمية الثانية. ورغم أن كتاب جان ـ بول سارتر «الوجود والعدم» كتاب شديد الصعوبة، وتتطلب قراءته معرفة متعمقة بتاريخ الفلسفة، وأن تحليلاته شديدة التخصص وشديدة التجريد بحيث أنه لا يقدر على متابعتها إلا فلاسفة خبراء وجيدي التكوين، على الرغم من كل هذا إلا أن الكتاب لاقى نجاحا عظيما.

ولاشك أن الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين قد صنعوا لأنفسهم جمهورا واسعا بفضل ما كتبوه من روايات ومسرحيات (٥٦٠). ولكن هذه الشعبية ذاتها ولدَّت ألوانا من سوء الفهم المختلفة بازاء الوجودية الفلسفية (٥٦١)، وينبغي علينا منذ الابتداء إزالة ألوان سوء الفهم هذه. وهذا هو السبب في أننا نبدأ ببيان ما ليس من الفلسفة الوجودية وما ليست هي عليه.

ومن الواضح أن الوجودية تتناول مشكلات تسمى اليوم مشكلات «وجودية» للإنسان، من مثل مشكلة معنى الحياة، مشكلة الموت، ومشكلة الألم، بين مشكلات أخرى. ولكن الوجودية لا تقف عند حد تناول هذه المشكلات، لأنها مسائل مما تتناوله كل العصور بالمعالجة.

---

(٥٦٠) يقصد سارتر ومارسل وإنتاجهما الأدبي.

(٥٦١) في مقابل «الوجودية الأدبية» أو الصحفية.

ومن الخطأ الشديد أن يسمى القديس أوغسطين أو باسكال وجوديين لمعالجتهما أمثال هذه المسائل. وسيكون خطأً كذلك القاء التسمية الوجودية على كُتّاب أوربيين من القرن العشرين الميلادي، من مثل الناقد الأسباني ميجل دي أونامونو (١٨٦١ ـ ١٩٣٧م)، والروائي الكبير فيودور دُستويفسكي (١٨٢١ ـ ١٨٨١م)، والشاعر الألماني راينر ماريا رِلْكَه (١٨٧٥ ـ ١٩٢٦م) (٥٦٢).

فهذه المجموعة من الكتاب والشعراء تناولوا في أعمالهم عددا من المشكلات الانسانية المتنوعة بطريقة شديدة التأثير، ولكن هذا لن يجعلهم مع ذلك من فلاسفة الوجود (٥٦٣).

وخطأ آخر أن يسمى الفلاسفة الذين يدرسون الوجود بمعناه الدقيق، أو يدرسون الموجود الكائن، أن يسموا بالوجوديين. ويضل بعض أتباع المذهب التوماوي (٥٦٤) ضلالا بعيدا حين يزعمون أن القديس توما الأكويني من أسلاف الوجوديين.

وسوء فهم آخر لا يقل فداحة عن سابقة هو ذلك الذي يريد أن يدخل هسرل في ضمن تيار الفلسفة الوجودية، لا لشيء إلا لأنه أثر عليها تأثيرا عظيما. فالواقع، أن هسرل يضع الوجود «بين قوسين» (٥٦٥).

أخيرا، فإنه لا يجب أن تحدد الفلسفة الوجودية بمذهب وجودي واحد، وليكن مثلا فلسفة سارتر، لأنه تقوم فروق جوهرية بين المذاهب الوجودية بعضها والبعض كما سنرى.

في مقابل ألوان سوء الفهم هذه جميعا، فإن المؤكد أن الفلسفة الوجودية تيار فلسفي لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الحضارة

---

(٥٦٢) شاعر ألماني تغنى بالعزلة والموت.

(٥٦٣) حاول بعض المؤرخين إدخال هؤلاء في طائفة الفلاسفة الوجوديين.

(٥٦٤) نسبة إلى فلسفة القديس توما الأكويني التي تسير على خط أرسطو.

(٥٦٥) انظر الفصل الرابع عشر، «رابعا».

الغـربية، وأن أصـوله لا تتعـدى كيركجارد، و أنـه نما وتطور وظهـر على هيئة عـدة مذاهب متباينة، والجزء المشترك فيما بينها هو وحده الذي يستحق أن يسمى عن حق بأنه «الفلسفة الوجودية» (٥٦٦).

ثانيا : الفلاسفة الوجوديون

نظن أنه من المناسب، في إطار هـذا العرض، أن نجمع، أولا، الفلاسفة الذين يعدون ضمـن المدرسة الـوجودية، وأن نحـاول، ثانيـا، استخلاص مـا يجمع بينهم ويكون مشتركا عندهم.

هناك فلاسفة أربعـة على الأقل، في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، يوصفون بأنهم وجوديـون من غير منازعة من أحد: جابريـل مارسل، كارل ياسبرز، مارتن هيدجر، وجان ـ بول سارتر. وهم جميعا يعلنون انتسابهم إلى كيركجارد، الذي يعد فيلسوفا وجوديا مؤثرا في القرن العشرين، رغم بعده في الزمان (٥٦٧).

وفيما عـدا هؤلاء الأربعـة البارزين، فإنـه لا يـوجد كثيرون غيرهم يمكن عـدهم «وجوديين» على المعنى الدقيق، على الرغم من أن الاتجاه الوجودي لاقى اهتماما عند عدد من الفلاسفة، وتأثر به البعض (٥٦٨). ويمكن أن نشير هنا إلى معاونة سارتر، وهي سيمـون دي بوفـوار (٥٦٩)، وعلى الأخص إلى مـوريس ميرلو ــ بونتي، وهـو واحدمـن أهم العقول في الفلسـفة الفرنسيـة في منتصـف القرن العشريـن الميـلادي (٥٧٠). ويمكـن أن نشير أيضا إلى مفكريـن روسيين، هما نقولاس برديائيف (١٨٧٤ ــ ١٩٤٨م)، وليون شستوف (١٨٦٦ ـ ١٩٤٢م)، اللـذين عرفا

---

(٥٦٦) راجع «رابعا» مما يلي.

(٥٦٧) حيث توفي عام ١٨٥٥م.

(٥٦٨) حاول تقديمه في مصر الدكتور عبدالرحمن بدوي. فـانظر كتاباته، وعلى رأسها كتاب «الزمان الوجودي».

(٥٦٩) وكانت صاحبتـه، وظلا معا وإن لم يتزوجـا، ولها مـؤلفات مشهورة أ همها «الجنس الآخر»، و« من أجل نظرية في أخلاق الغموض».

(٥٧٠) وهو من أتباع الاتجاه الفينومينولوجي، ولكنه توفي مبكرا في عام ١٩٦١م.

عن طريق كتاباتهم بالفرنسية (٥٧١). ونذكر كذلك المفكر البروتستانتي المشهور كارل بارت (ولد عام ١٨٨٦ م.) ، والذي تأثر بكيركجارد تأثرا ملحوظا.

ومن جهة أخرى، فانه سيكون من الخطأ أن نعد لوى لافل بين الوجوديين، بينما هو في الحقيقة من فلاسفة الوجود (٥٧٢). وهكذا فاننا سوف نقتصر على الأربعة الكبار المذكورين أولا.

وها هى الملامح الكبرى لتاريخ تطور الفكر الوجودي. فقد مات كيركجارد عام ١٨٥٥م.، وفي عام ١٩١٩م. يظهر ياسبرز مع كتابه «سيكلوجيا النظرة إلى العالم»، ثم يظهر في عام ١٩٢٧م. كتاب مارسل: «يوميات ميتافيزيقية» وكذلك كتاب هيدجر «الوجود والزمان». وفي عام ١٩٣٢م. يظهر كتاب ياسبرز «فلسفة»، ويظهر كتاب سارتر «الوجود والعدم» عام ١٩٤٣م. ونلاحظ أن الوجودية لم تنل انتشارا في البلاد المتكلمة بلغات نشأت عن اللاتينية (٥٧٣)، وخاصة في فرنسا وإيطاليا، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، بينما كانت مؤثرة تأثيرا قويا في ألمانيا منذ حوالي ١٩٣٠م.

ثالثا : أصول الفلسفة الوجودية

أشار الكُتَّاب من قبل إلى الأهمية الكبرى لمؤلفات سورين كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥م.) بالنسبة إلى الوجودية. ولم يحظ هذا المفكر البروتستانتي الدانمركي، في أثناء حياته ذاتها، إلا بتأثير لا يكاد يذكر، ويعود السبب في إعادة اكتشافه في خلال القرن العشرين الميلادي إلى الصلة الوثيقة التي تربط بين فكره التراجيدي (المأساوي) والذاتي (٥٧٤) وروح الحضارة الغربية في خلال القرن العشرين الميلادي (٥٧٥). وقد

---

(٥٧١) للأول كتاب مترجم إلى العربية هو «العزلة والمجتمع».

(٥٧٢) الوجود هنا بالمعنى الميتافيزيقي التقليدي، أي الوجود الموضوعي. حول لافل، انظر فيما يلي، الفصل الحادي والعشرين، «خامسا».

(٥٧٣) المسماه باللغات «الرومانية».

(٥٧٤) «تراجيدي» لأن حياته كانت حياة ألم، و «ذاتي» لأنه مرتبط كل الارتباط بشخصه.

(٥٧٥) يقصد وقوع الحضارة الغربية في أزمات روحية ومادية شديدة إلى حد اليأس.

قدم جابريل مـارسل أفكارا قريبة من أفكار كيركجارد، في وقـت لم يكن قد عرف فيه بعدُ كتب المفكر الدانمركي.

ولم يقدم كيركجارد نظـاما فلسفيا بالمعنى المعـروف، إنما هو يهاجم أعنف هجوم فلسفة هيجل، وذلك بسبب طابعها «العمومي»، وبسبب اتجاهها الموضوعي، وهو ينكر إمكـان التوفيق والمصـالحة، أي إمكان هدم المعـارضة بين القضيـة ونقيضهافي تركيب جديد عقلاني ومنظم (٥٧٦). ويؤكد كيركجارد أولوية الوجود على الماهية، وربما كان هو أول من أعطى كلمة «وجود» معناها «الوجودي».

وكيركجارد معارض للعقل إلى أقصى درجة، فهـو يرى أنه لا يمكن أن نصل إلى الإله بوسيلة طرائق الفكر، لأن العقيدة المسيحية مليئة بالتناقضات (٥٧٧)، ويعتبر أن كل محاولة من أجل إضفاء طابع عقلي عليها هى تجديف وكفر.

وقد جمع كيركجارد إلى نظريته عن القلق، نظريـة في وحدة الإنسان الفرد وعزلته عزلة كاملة في مواجهة الاله، ونظرية في المصير التراجيدي (المأساوي) للإنسان. وقد رأى أن اللحظة هى تركيب يجمع بين الزمان والخلود.

إلى جانب تأثير كيركجـارد، كان لفينومينولوجيـا هسرل تأثير عظيم على الفلسفة الـوجـودية. ويستعمل كـل من هيدجـر ومـارسل وسـارتـر، بصفة عـامـة، المنهج الفينـومينولـوجي، على الرغم من أنهم لم يقبلـوا قضايـا هسرل الأساسيـة، ولا حتى موقفه المبدئي (٥٧٨).

كذلك، فان الوجودية تأثرت تـأثرا ظاهرا بفلسفة الحياة، وهى تدفع بهذا الاتجاه إلى أبعد مما وصل إليه، بتطويـر مذهبه في الفعل والنشاط (٥٧٩)، وتحليـلاته حـول الـزمان، ونقـده للمـذهب العقلي، ونقـده كذلك، في كثير مـن الأحيان، للعلـوم

---

(٥٧٦) على نحو ما كان يفعل هيجل.

(٥٧٧) إشارة إلى «أسرار» العقيدة المسيحية، وفي مقدمتها التجسد.

(٥٧٨) وهو الخاص بوجود الماهيات موضوعيا.

(٥٧٩) راجع فيما سبق، مقدمة الباب الرابع.

الطبيعية. ويمكن اعتبار برجسون ودلتاى، وعلى الأخص نيتشه، أسلافا للوجودية.

أخيرا فان الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة كان لها دور هام جدا في تكون الفلسفة الوجودية. ذلك أن كل الوجوديين يعالجون مشكلات ميتافيزيقية بالأصالة، موضوعها الوجود، وبعضهم، مثل هيدجر، يتميز بمعرفته المتعمقة للمذاهب الميتافيزيقية عند اليونان وفي القرون الوسطى المسيحية.

وحين يحاول الوجوديون أن يصلوا إلى الوجود في ذاته، فانهم يجتهدون في نفس الوقت أن يتغلبوا على النزعة المثالية وأن يتعدوها. ومع ذلك، فان بعضهم، وعلى الأخص ياسبرز، لايزالون يخضعون خضوعا قويا لتأثير النزعة المثالية.

وهكذا، فإن الوجودية تظهر من معطف الاتجاهين الكبيرين (٥٨٠) اللذين قاما بقطع الصلات مع الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي (٥٨١)، كما أنها متأثرة في نفس الوقت بحركة أخرى مميَّزة للفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، ألا وهى الفلسفة الميتافيزيقية.

رابعا : الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين

أ ـ السمة المشتركة الرئيسية بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين الميلادي تقوم في أنها جميعا تنبع ابتداء من «تجربة» حية معاشة، تسمى تجربة «وجودية»، ومن الصعب تعريفها تعريفا دقيقا، وهذه التجربة الوجودية تختلف بين فيلسوف وآخر من هؤلاء الوجوديين.

وهكذا، فان تلك التجربة تأخذ في حالة ياسبرز شكل إدراك هشاشة الوجود، وفي حالة هيدجر شكل تجربة «السير باتجاه الموت»، وفي حالة سارتر شكل تجربة الغثيان. ولا يخفي الوجوديون أبدا أن فلسفتهم نشأت من تجربة من هذا القبيل.

---

(٥٨٠) وهما الفلسفة الفينو مينولوجية وفلسفة الحياة.

(٥٨١) راجع الباب الأول.

ومن هنا فان الفلسفة الوجودية، بصفة عامة، بما في ذلك عند هيدجر، تحمل طابعا شخصيا بسبب هذه التجربة المعاشة.

ب ـ الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى «الوجود». ومن الصعب تعريف المعنى الذي يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة، ولكنها تدل، على كل حال، على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود. ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود، وهم نادرا ما يستخدمون كلمة «إنسان»، وإنما يدلون عليه بتعبيرات من مثل: Dasein (الموجود ـ هناك). و «الوجود». و«الأنا»، و «الوجود لأجل ذاته» [٥٨٢]. ولنصحح قولنا أن الإنسان «يحوز»، أو يملك، وجوده، فالإنسان لا يملك وجوده، إنما الأحرى أنه هو هو [٥٨٣] وجوده.

جـ ـ يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشط [٥٨٤]، فلا «يكون» [٥٨٥] الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية، بعبارة أخرى: هو «يصير». إن الوجود دائما غير مكتمل، وكأنه يبتدأ، إنه شروع واستقبال. ويؤكد الوجوديون على نحو أقوى هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماما ويتطابق مع الزمانية.

د ـ الفرق بين هذا الاتجاه الفاعلي عند الوجوديين والاتجاه الفاعلي عند فلسفة الحياة يقوم في أن الوجوديين يعتبرون أن الإنسان ذاتية خالصة، وليس مظهرا أو تجسيدا لتيار حيوي أشمل منه (أي التيار الحيوي الكوني)، كما كان الحال عند برجسون على سبيل المثال. ويضاف إلى هذا أن الوجوديين يفهمون «الذاتية» بمعناها الخلاق: فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هو حريته هو.

---

(٥٨٢) على التوالي عند هيدجر وياسبرز ومارسل وسارتر.
(٥٨٣) هنا يستخدم فعل الكينونة في اللغات الأوربية.
(٥٨٤) راجع فيما سبق هامش (٣٧١)، والمتن المقابل له.
(٥٨٥) لأن فعل الكينونة يدل على السكون.

هـ ـ لكنه سيكون من الخطأ، مع ذلك، أن نستنتج أن الإنسان عند الوجوديين منغلق على نفسه. على العكس تماما، فان الإنسان، وهو الحقيقة الناقصة والمفتوحة، هو، من حيث جوهره ذاته، مربوط أوثق ارتباط إلى العالم، وعلى الأخص إلى البشر الآخرين.

ويقول كل المفكرين الوجوديين بهذه التبعية المزدوجة [٥٨٦]، وذلك على النحو التالي: فمن جهة، يبدو لهم الوجود الإنساني مضموما في العالم، قائما في داخله إلى درجة أن الإنسان يكون دائما في موقف محدد، بل إنه هو هو موقفه، ومن جهة أخرى فانهم يرون أن هناك رباطا وصلة بين البشر، وهذا الرباط يكوّن الطبيعة الخاصة للوجود الإنساني، شأنه شأن الموقف. وهذا هو معنى مفهوم «الوجود معا Mitsein» عند هيدجر و «التواصل» عند ياسبرز و «الأنت» عند مارسل.

و ـ يرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، ويقللون من قيمة المعرفة العقلية في ميدان الفلسفة. فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل، بل ينبغي بالأحرى التعامل مع الواقع. هذا التعامل أو الخبرة يتم على الخصوص بالقلق، أو في تجربة القلق، وفيه يدرك الإنسان أنه موجود محدود قاصر، ويدرك هشاشة وضعه في العالم، هذا العالم الذي يلقى إليه الإنسان إلقاءً، ويدرك أخيرا أنه سائر إلى الموت (عند هيدجر).

ومع ذلك، وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، والتي يمكن إضافة سمات أخرى مشتركة إليها، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلي الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده.

وهكذا، مثلا، نجد أن مارسل، مثل كيركجارد، يعلن إيمانه بالألوهية، بينما يقول ياسبرز بوجود التعالي أو المتعالي، ولكن لا يمكن أن نقول إن كان هذا التعالي يعادل القول بوجود الألوهية أم بوحدة الوجود والألوهية أم بإنكار الألوهية، وهذه المواقف الثلاثة يرفضها ياسبرز كلها على السواء. أما فلسفة هيدجر فإنها تبدو

---

(٥٨٦) أي تبعية للعالم وتبعية للبشر.

فلسفة منكرة للألوهية، ومع ذلك فان هيدجر صرح بأنه لا ينبغي اعتبارها كذلك، وإن كان هـذا التصريح لا يعني الشيء الكثير. أمـا سارتـر أخيرا، فإنه يحاول إقـامة مذهب منكر للألوهية صريح ومتسق الأركان.

كذلك يتنوع الهدف والمنهج عنـد الفلاسفة الوجوديين. فنجد أن هيـدجر يدعى أنه يقدم نظرية في الوجود (أنطـولوجيا) بالمعنى الأرسطي للاصطلاح [٥٨٧]، وهـو يطبق منهجا دقيقا صـارما، وهو ما يفعله سـارتر أيضا على إثر هيدجـر. أما ياسبرز فـانه يـرفض كل أنطـولـوجيا في مجال التعـريف بـالـوجود، مفهـومـا على الطريقـة الوجودية، ولكنه من جانبه يمارس نوعا من التأمل الميتافيزيقي، وهو يستخدم منهجا متحررا إلى حد ما، غير مقيد بخطوات محددة.



(٥٨٧) أي الوجود الموضوعي.

الفصل السابع عشر
مارتـــــن هيدجـــر

أولا : مصادره وخصائصه

دخل مارتن هيدجر (ولد عـام ١٨٨٩ م.)، لبعض الوقت، مدارس اليسوعيين (الجزويت)، ثم درس بعـد ذلك في جامعـة فـرايبورج الألمانيـة، ونـال منها شهـادة الدكتـوراه على يد ريكـرت، ثم اتصل بهسرل، ونـال معه شهادة اعتماد التـدريس، برسالـة عن نظرية المقولات عند دنـزسكوت، وذلك في عام ١٩١٦م، وأصبح محررا مشاركا لمجلة «حوليات الفلسفة والبحث الفينومينولوجي». وقد عين أستاذا بجامعة مـاربـورج عـام ١٩٢٣م، وفي عـام ١٩٢٧م، نشر بها كتابـه الـرئيسي: «الـوجـود والزمـان». وبعد ذلك بسنـة، في عام ١٩٢٨م، عـاد إلى جامعـة فرايبـورج بجنوب ألمانيا أستاذا بها خلفا لهسرل، واستمر فيها أستاذا حتى ١٩٤٦م. (٥٨٨)

إن هيدجـر مفكر شـديد الأصالـة، ولهذا فإن السؤال بشأن تأثير الآخـرين عليه يصبح بغير أهمية كبيرة. وعلى كل حال، فإننا ينبغي أن نشير، من بين من أثروا عليه إلى جانب هسرل، إلى دلتاى، الذي تأثر به من جوانب متعددة. كذلك، فإن محاور فكره مستـوحاة بشكل واضح من كيركجارد. وهـو يضيف إلى ذلك كله معرفة قـوية بكبار فـلاسفة الغـرب من اليونان فطـالعا، ومنهم أرسطـو الذي كثيرا مـا يشير إليه ويفسره على نحـو شخصي جـدا. وقد كـرس هيـدجـر دراسة عن كـانت أحـدثت ضجيجا حين نشرت، وهى كتاب «كانت ومشكلة الميتافيزيقا» (١٩٢٩م).

---

(٥٨٨) توفي هيدجر عام ١٩٧٦م. وقد ترجم عدد من كتبه إلى العربية.

قليل من الفلاسفة هم أصعب على الفهم من هيدجر. وصعوبة فهمه لا تأتي من قصور في اللغة أو من افتقار الى التركيب المنطقي للأفكار، فهيدجر يسير في عرضه دائما على نحو منتظم شديد الانتظام، إنما يأتي غموضه من المصطلحات غير المألوفة، بل والغريبة، التي اخترعها هيدجر اختراعا لكي يعبر بها عن مفاهيمه. وقد أصبحت هذه المصطلحات مصدرا لألوان متعددة من سوء الفهم، وعلة للتندر على فلسفة هيدجر، وخاصة عند الوضعيين المنطقيين.

ثانيا : المشكلة والمنهج

إن هدف كتاب هيدجر الرئيسي، «الوجود والزمان»، هو أن يعالج بطريقة متعينة مسألة «معنى الوجود». ولم يكن هذا السؤال قد سقط في النسيان، ولكن هيدجر يرى أنه بسبب الإجابة، المزعومة واضحة وشاملة، التي سبق أن قدمت بشأنه، فإن ذلك السؤال لم يوضع مطلقا على النحو الواجب أن يوضع عليه.

يرى هيدجر أن لدينا فهما عاما مشتركا، ولكنه غامض، عن الوجود، ورغم هذا يبقى مفهوم «الوجود» أغمض المفهومات على الإطلاق. والواقع أن الوجود ليس شبيها بالمتواجد، إنما هو الذي يحدد المتواجد من حيث هو متواجد. وإذا أردنا أن نتعمق في دراسة سؤال معنى الوجود، فان علينا، في رأى هيدجر، أن نبحث عن متواجد يكون ممكنا لنا أن نصل إليه على النحو الذي هو عليه في ذاته. ومن الواضح أن هذا السؤال ذاته مظهر ووجه من أوجه وجود متواجد معين، ألا وهو المتواجد الذي هو نحن أنفسنا. ويسمى هيدجر هذا المتواجد الإنساني باسم Dasein، أي «الموجود ـ هناك».

وهكذا يكون تحليل ذلك المتواجد الذي هو «الموجود ـ هناك» نقطة البدء المعلنة للبحث الفلسفي عند هيدجر.

إن خاصة «الموجود ـ هناك» (أي الإنسان) تقوم في أنه يتصل ببحثه عن الوجود بوجوده هو ذاته. إن فهم الوجود يعني بذاته تحديدا لوجود «الموجود ـ هناك». ولهذا، فان «الموجود ـ هناك» كائن «أنطولوجي»، بينما وجود سائر المتواجدات

الأخرى هو وجود «تواجد» وحسب. أما الوجود ذاته الذي يتصرف «الموجود ـ هناك» (أي الإنسان) بازائه على هذه الطريقة أو تلك، فان هيدجر يسميه «الكينونة».

ويذهب هيدجر إلى أنه لا يمكن تعريف ماهية «الموجود ـ هناك» بأن نذكر ما يحتويه ذلك الموجود. إن ماهية «الموجود ـ هناك» تقوم في كينونته المتعينة، والذي يفسر تلك الماهية هو دائما هذه الكينونة.

وهكذا، فان واقعة الكينونة هي وحدها التي ينبغي أن تجعلنا نفهم السؤال الخاص بالكينونة. هذا الفهم يسميه هيدجر فهما «وجوديا». وعلى الضد من ذلك، فانه يسمى مجموع بنية الموجودات بـ «الموجودية»، ويسمى تحليل هذا النحو من الوجود بـ «الفهم الموجودي». إن ذلك الفهم الوجودي هو تفسير للخصائص الأنطولوجية «للموجود ـ هناك»، وهذه الخصائص يسميها هيدجر خصائص «وجودية» (وذلك في مقابل الخصائص الأنطولوجية للمتواجدات الجامدة الخام، أي «المتواجدات التي ليست على هيئة الموجود ـ هناك الإنساني»، والمقولات).

إن التحليل الوجودي هو أنطولوجيا أساسية، وهو يشكل أساس كل أنطولوجي وأساس كل العلوم. والمنهج الوحيد المناسب له هو المنهج الفينومينولوجيا، أو منهج الظاهرات. ولكن «الظاهرة» المقصودة هنا هي «ما يظهر نفسه بذاته»، وهكذا فان الظواهر ليست «مظاهر» (أو أوهاما) بالمعنى المبتذل للكلمة. ويرى هيدجر أن النهاية «لوجيا» في تعبير «فينومينولوجيا» تأتي من الفعل اليوناني Legein، والذي يعني، في فهم هيدجر «استخلاص المتواجد من العتمة». إن هناك كثيرا من الظواهر التي إما لم تكتشف بعد، أو أنها مُخَفِيَّة لاتزال.

وهكذا، فان الفينومينولوجيا تقوم، عند هيدجر، بدور علم «التأويل» (و هو ما استمده هيدجر من فلسفة دلتاى). وهى تدرس الكينونة من أجل تفسير تركيبها وتكوينها.

وعلى هذا، تصبح الفلسفة نظرية أنطولوجية فينومينولوجية عامة، تنتج عن تأويل «الموجود هناك». وهى، باعتبارها تحليلا للكينونة، تقوم بتثبيت منتهى الخط

المتصل بين سائر المسائل الفلسفية إلى الموضع الذي تنبع منه واليه تنتهي .

ولكن هيدجر لم يتعد، في عرض فلسفته، مستوى تحليل «الموجود ــ هناك»، الذي كان من المفترض أن يؤسس نظرية أنطولوجية عامة، تقوم على دعائم هذا التحليل . (٥٨٩)

ثالثا : الوجود ـ في ـ العالم

يتميز «الموجود ــ هناك» بأنه كائن، وبأنه دائما «لي»، أي أنه لا يمكن أن يكون نسخة من نوع متشابهة نسخهُ، ويتميز أخيرا بأنه يتصرف إزاء وجوده هو نفسه على أنحاء مختلفة متنوعة . وأساس هذا النحو من الوجود هو «الوجود ـ في ـ العالم» . هذا «الوجود ــ في» ليس نوعا من علاقة وجود بين موجودين قائمين في المكان، ولا هو ايضا علاقة بين ذات وموضوع، إنما هو بالأحرى يتميز بذلك النحو من الوجود الذي هو «الهم»، وذلك حينما يكون الأمر متصلا بعلاقته بالمتواجدات الجامدة الخام، ويتميز أيضا بذلك النحو الآخر من الوجود الذي هو «الاهتمام»، حينما يدخل في علاقة مع الموجودات الأخرى .

إن العالم يتكون، ليس من أشياء، بل من «أدوات»، ومن جوهر الأداة أنها «شيء ما من أجل . . . » . ويسمى هيدجر نحو وجود الأداة باسم «وجود ـ ما ـ في متناول ــ اليد» . والأداة (ويسميها هيدجر Zuhande ، حرفيا : «ما في متناول اليد»، أو «ما تحت اليد») تدخل باستمرار في علاقة مع أدوات أخرى . فكل أداة تُرجع إلى أداة أخرى غيرها، كما تُرجع أيضا إلى ذلك الذي يتعامل معها ويستخدمها . إن طابع وجود الأداة هو وضعها (Bewandtnis)، وهذا الوضع يتعلق في نهاية الامر بوجود «ما ـ هو ـ لاجله» (Wozu) ، الذي يعنى «إرادة ـ من ـ

(٥٨٩) يحتوي كتاب «خطاب حول المذهب الإنساني»، وغيره من كتابات هيدجر اللاحقة على «الوجود والزمان» على آراء ومواقف تدل على تحول في اتجاه فكره . ولكن حيث أن هذا التوجه الجديد مشار إليه وحسب في تلك الكتابات الجديدة، وليس مفصلا، فاننا لن نشير إليه هنا (هامش من المؤلف) .

أجل» (Worum-Willen) ، أي يتعلق بعبارة أخرى «بالموجـود ـ هناك» الإنساني. وهكذا، فان «الموجود ـ هناك» هو شرط إمكان كشف الأداة.

كل أداة لها مكان، أي أنها تُحفظ وتُرتب، ومـا إلى ذلك. والمكان الممكن لأداةٍ ما هـــو «الجوار» (Gegend) ، ويوجـد لدى «الموجـود ـ هنـاك» ميل جوهـري نحو المجاورة، أي أن يكون على مسافة (وهو مـا يعنى هنا القرب) من الأداة إن المسافات الموضوعيـة لا تتطابق مع ابتعاد الأداة أو اقترابها، إنما هو «الاهتمام» الـذي يحدد صفة القرب أو البعد. وينتج عن هـذا أن العالم هو محدد أنطولوجي «للموجـود ـ هناك»: فلا يوجد نحو «الموجود ـ هناك» إلا في العالم.

ويرى هيدجر أن سائر النظريات الانطـولوجية السابقة قد وقعت في خطأ اعتبار الأداة مجرد شيء حاضر، بينما حقيقتها أنها «شيء ـ في ـ متنـاول ـ اليد»، ويظهر هذا الخطأ بوضوح عند ديكارت على الأخص (وذلك في نظريته عن «الامتداد») إن الواقع أن «الوجود ـ الذي ـ في متناول ـ اليد» لا يُؤَسَّس مطلقا على مجرد الحضور، وبالعكس فإن «الحاضر» هو دوما «حاضر وحسب». وبالتـالي فإن الحضور هو نحو ناقص من وجود الأداة، أي من وجود «ما ـ هو ـ في ـ متناول ـ اليد».

ويجد «الموجود ـ هناك» أمامه، إلى جوار أدوات العمل، يجد «موجودات ـ هناك» آخرين: إن عالم «الموجـود ـ هناك» هو «عالم المعية». إن «وجـوده ـ في» هو «وجود ـ مع». وفوق هذا، فان «الموجود هناك» هو في جوهره «وجود ـ بالاشتراك». وإذا كان أسلوب سلـوك «الموجود ـــ هناك»، بازاء الأدوات، هـو أسلوب «الانشغـال»، فان اسلوبه بازاء «الموجودات ـ هنـاك» الآخرين هو أسلوب «الاهتمام»، وهذا الاهتمام قد يظهر إمـا على صورة التكليف بتـوفير ما ينبغي تقـديمه إلى الآخـرين، أو على صورة مساعدتهم على أن يكونوا أحرارا في «همهم». إن «التعاطف» ليس ممكنا إلا في ميدان «الوجود ـ بالاشتراك».

رابعا : « الهَذِيَّة » [٥٩٠] والقلق :

إن «الموجود ـ هناك» ليس داخل العالم فقط، إنما هو يتكون جوهريا من «الوجود ـ في ـ العالم»، وهـذا هو الجانب الذي تشير إليـه كلمة «هنـاك» في تعبير «الموجود ـ هناك» وفي هـذا تقوم هذيـة «الموجود ـ هنـاك». إن الموجود ـ هنـاك «هو ذلك» الهذا (Da) الذي يستضيء بذاته من داخله وفي هذا يقوم معنى «الانكشاف» وهذا المفهوم لا يتطـابق تماما مـع «المعرفـة»، ولكنـه يشير إلى حالـة «مـوجوديـة» (Existential) تتأسس عليها المعرفة وتقوم عليها.

هذا النحـو من الوجود يتألف من ثلاثـة عناصر: الشعور بالتـواجد في الموقف، التفسير، النطق:

١ ـ الشعور بالتواجد في الموقف(Befindlichkeit) وهو اصطلاح يعني حرفيا الشعور المداهم بأن المرء «يجد نفسه هنـاك»، أي في هذا الموقف المعين، وهو شعور، أو حالة للنفس، عن طـريقه يكشف «الموجود هناك» لنفسه أنه كـائن، وعن طريقه تظهـر للعيان ظـاهـرة «التعينيـة»، أي واقعة وجـود «الموجـود ـ هناك» (على نحـو متعين). ويسمى هيدجر «واقعة الـوجود» هذه «الالقاء» (Geworfenheit)، أي خاصة «الموجود ـ هناك» من حيث أنه قد ألقى به رميا ونبـذا في كينونة «الهَذِيَّة»، في داخل العـالم، لكي يـوجـد. وينبغـي أن نـلاحظ أن «التعينيـة» ليست مجرد وجـود يُعطى، بل هى خاصية لوجود «الموجود ـ هناك».

٢ ـ التفسير (أو الفهم Verstehen) : ويفهم هذا الاصطلاح بالمعنى الذي يدل عليه القول : «إمكان الوجود أمام شيء ما»، ففي التفسير يقوم نحو وجود «الموجود ـ هناك» من حيث هـو «إمكان ـ وجود». إن «الموجود ـ هناك» ليس، على أي نحو ولا في أي موضع، شيئـا معطى تتحدد معطيـاته مرة واحـدة وإلى الابد، إنما هـو ما

---

(٥٩٠) من «هذا»، الدالة على وجود الإنسان «هناك». وهى تقابل ecce اللاتينية. وقد عرف دنز سكوت هذا المفهوم، وهو يحدده على النحو التالي: «هو مـا يجعل فردا (أو موجودا جزئيا) هو ما هو، ويميزه عن كل آخر».

يمكن أن يكـون : إنه إمكـان منطلق إلى الأمـام (مشروع). إن «التفسير» نحوُ وجـودٍ حائز على بنيةٍ يسميها هيدجـر باسم «خطة ـ مشروع») (Entwurf : إننا نـدرك «خطة ـ المشروع» بوسيلة الطرق التي يخلقها في فضاءإمكانات التصرف الموضوعة أمام «إمكان الوجود» الذي يحوزه «الموجود ـ هناك». إن التفسير هو نحو وجودٍ فيه يصبح «الموجود ـ هناك» ما كان في إمكانه أن يصير إليه . ويسمى هيدجر إدراك «الموجود ـ هناك»، من حيث هو مفسر، باسم «الايضاح»، ولكن ذلك الايضاح ليس بالضرورة «تعبيرا».

٣ـــ النطق (Rede) : وهو أساس اللغة ، ولكنـه ليس اللغة ذاتها. ويقصد به هيدجـر الصياغة ذات المغزى التي تحدد قـابلية الوجود في العـالم لأن يفهم على نحو عقلاني. لقد قال اليونان إن الإنسان حيـوان ذو لسان وقول ، أي إنه موجود يتكلـم. ويـوسع هيـدجـر من نطـاق فهم «النطق»، ليجعلـه قـادرا على الاشتمال على فعل الإنصات وفعل الصمت.

ويمكن للمـرء أن يحيط بمجمل بنيـة «الهذيـة» بالاعتماد على ظـاهـرة «القلق». ويختلف القلق عن الخوف في أن التهديد، في حالة القلق، لا يكون محددا معينا، إنما منبع القلق هو العالم من حيث هو كذلك. أما موضـوع قلقنا، فانه إمكاننا أن نكون موجـودين ـ في ـ العـالم. وهكذا، فإن القلق يظهـر «الموجود ـ هنـاك» من حيث هو وجود ـ في ـــ العالم وموجود فيـه وجودا واقعيا . ولكن هذا الـوجود هو دائما أعلى من ذاته وفي المقدمة أمامها. وعلى هذا، فان بنية «الموجود ـ هناك» هى إذن بنية الموجود ـ المتقدم ـ على ـ ذاته ـ الملقى ـ به ـ بالفعل ـ في العالم، وذلك من حيث هو وجود قائم أمام الموجودات الأخـرى التي يقابلها ، وما هـذا كله شيء غير «الهَمّ». وهكذا، فإن كل ما يفعله «الموجود ـ هناك» ويشتهيه ويعرفه ، وسائر ما يشغله من انشغال واهتمام ونظريا ت وسلوك وإرادة وشهوة واندفاع وميول ، كل هذا ما هو إلا مظاهر للهم. إن الهم هو وجود «الموجود ـ هناك».

خامسا : عالم «الناس» [٥٩١] والوجود ـ باتجاه ـ الموت

إن التحليل السابق غير مكتمل، لأن «الموجـود ـ هناك» ، وطالما هـو كائن، لا يبلغ مطلقا تمام اكتمالِ كلِّـه ، ففي ماهيتـه نقص دائم. الموت وحده هو الـذي يقدم نهاية «الموجود ـ هناك» . وحين يأتي الموت ، فإننا لا نستطيع الإحاطة «بالموجود هناك» من حيث هو «متواجد»، ولا سبيل لنا إلى تكوين خبرة حقيقية عن موت الآخر. ومع ذلك، فان «الموجود ـ هناك» لا يكتمل بالموت ، كما أنه لا يختفى على نحو بسيط : إن النهاية التي يعنيها الموت تعنى «الوجود ـ الواصل ـ إلى ـ نهايته» «للموجود ـ هناك» . إن الموت هو إمكان من إمكانات الـوجود، هو الإمكان الشخصي إلى أقصى درجة ، والذي ينهى كل عـلاقة إلى أقصى درجة ، والذي لا يمكن تخطيـه على الإطلاق . إن محض وجود «الموجود ـ هناك» هو الوجود ـ باتجاه ـ الموت .

هذا هـو على التحديـد منبع قلق «الموجود ـ هنـاك» . وهو يهرب منـه بالانغمار في العالم. وخشيـةً منه أن يكون ذاته ، وخـوفا من لقاء القلق، فـانه يبحث عن ملجأ في كيـان «الناس» . إن كيـان «النـاس» من نوع وجـود «المتـواجـدات»، وهو نحـوٌ من الوجـود، هو الوجود الـزائف «للموجود ـــ هناك» . وفي هذا الوجـود يُخضع «الموجود ـــ هناك» نفسـه لعنصر محايـد يستعبدهـا ، ويفـرض عليها وجهـة نظـره وطريقتـه في التصرف . إن كيان «الناس» هذا ليس شخصـا محددا، ولا هو «ذات جمعية» . وتقوم خصائصه المميزة في عبادة تفاهة المتوسطين، وفي ميله نحو التدني . إنه يعفى «الموجود ـــ هناك» من واجـب اتخاذ القرارات ومن كل مسئـوليـة تخصـه جميعا : لأن «النـاس» تتصرف وتتكلم على هـذا النحـو أو ذاك . إن نحـو وجود «النـاس» يغـري ويهدىء، ويستلب «الموجود ـ هناك» ذاته . وهو يظهر ويبين في الثرثرة اليومية ، التي تصبح فيها عبارة «يقـول الناس» هى فيصل الحق في الكـلام ، وفي حب الاستطلاع المتقلب، وفي اللهو والالتهـاء، وفي الاهتياج المستمـر، كما يظهر أخيرا في الالتبـاس وعدم القطع ،

---

(٥٩١) هذا الاصطلاح نقترحه ليقابل man بالألمانية و on بالفرنسية، وهو ما يدل على الكيان الجمعي الذي يظهر في الفاعل المجّهل وغير المحدد، والذي يعبر عنه تعبير «يقول الناس» .

حيث لا يستطيع المرء أن يميز ما يعرفه مما يجهلـه. هذه العوامل تميز خصائص وجود «الحياة اليومية»، الكينونة اليوميـة، والتي تُوسم بوَسْم «السقوط»، سقوط «الموجود ـ هناك». إن «الموجود ـ هناك» يقع في السقوط، ويغرق في هاوية العالم.

إن قلق الموت هـو الـذي يُسقط «الموجـود ـ هنـاك» في ذلك النحـو الـزائف من الوجود، نحو الوجود اليومي، الذي هو في الواقع وجود اللا ـ حقيقة. ذلك أن كيان «الناس» لا يسمح بالتفكير في موته هو نفسه (٥٩٢). وإنما هو يتكلم عن الأمر على صورة غير شخصية، على هيئة: «يموت المرء».

سادسا: الوعي والقرار

إن الانسحاب من وجود «الناس» هو اختيار وقرار يتخذه «الموجود ـ هناك»، من أجل أن يستطيع أن يكـون وجـوده، وجـود الذات (الانـا)، على وجـه حقيقي وإلى أقصى درجة. إن الشاهد على «استطاعة ـ الوجود» هذه هو الوعي.

الوعي عند هيدجر هو نحو من أنحاء «النطق» (٥٩٣)، هو نداء يجعل «الموجود ـ هناك» يتوقف عن الإنصات إلى كيان «الناس» وإلى ثرثرته. ولا يمكن تفسير الوعي عن طريق وظيفة بيولوجية ما يـؤديها، ولا بأن نرى فيه صوت قوة أجنبية عن الإنسان (الإله): ذلك أن «المنـادي» هو الهم، هو «الموجـود ـ هناك» الـذي يتملكه القلق، وقد ألقى بـه في العالم القـاء، من جراء مـا يمكن أن يصير عليه. إن نـداء الوعي لا يقول شيئا مما يمكن وضعه في كلمات، إنما هو يُظهر الخطيئة في هيئة الصمت القلق. ولسنا هنا بازاء حالة الذنب بـالمعنى السوقي، وإنما بازاء الحالة التي تؤسسها: ذلك أن الخطيئة هي أساس العدمية وعلى هذا، فان حـالة الشعور بالذنب ليست النتيجة المباشرة للخطيئـة، بل العكس هو الصحيح، لأن العدم ينتمي إلى المعنى الـوجودي للالقـاء والنبذ، كما أن المشروع لا يتحـدد فقط بسلبية الاسـاس، إنما هو في مـاهيته

---

(٥٩٢) الشخص العادي، في حياته اليوميـة التي يقع خلالها تحت تأثير وجود «الناس»، لا يفكر في موته، إنما الموت عنده هو موت الآخرين، لـذلك يهرب الإنسان، «الموجود ـ هناك»، إلى هذا النحو من الوجود، لكي لا يفكر في موته هو، وليبعد عنه قلقه.

(٥٩٣) راجع «رابعا»، مما سبق في هذا الفصل.

سلبي. وعلى هـذا فان حالـة الشعور بـالذنب خـاصة جـوهريـة لوجـود «الموجود ـ هناك»، وهي تعنى: الأساس السلبي للسالبية التي يختص بها «الموجود ـ هناك».

أما الاختيار الذي ينتج عن «إرادة ـ الشعور ـ بالوعي»، فانه يتمثل في توجه نحو القلق، القلق الـذي يتم في الصمت. إن القاء الـذات إلى الأمام، والـذي يحدث في الصمت والقلق، بازاء ذلك الشعور الجوهري بالذنب، هذا الإلقاء إلى الأمام يسميه هيدجر «التصميم». هـذا «التصميم» هو إخلاص الوجود لذاتـه، إنه الحرية باتجاه الموت. إن «التصميم» يخلص «الموجود ـ هناك» من كيان «الناس»، ولكنه لا يخلصه من العالم. على العكس، إن التصميم يهب الآخرين الذين يـوجدون معنا إمكان أن يكونـوا على نحو وجودهم الأكثـر حقيقة. إن الـوجود صاحب التصميم هـو وحده الذي يكشف «الموقف»، أي الـ «هناك»، أي «الهذية»، الذي ينفتح أمـام الوجود في كل مـرة يتم فيهـا التصميم. وبفضل التصميـم، يقبل الإنسـان في شجـاعـةٍ مصيره، ويقوم بدوره في العالم في عزيمة.

سابعا: الزمانية والتاريخ

إذا اعتمدنـا على مفهوم «الوجود الـذي تقرر التصميم عليه»، فانـه يصبح ممكنا حل مشكلـة وَحْدَة «الموجـود ـــ هناك». هـذه الـوَحـدة لا تؤسس على «الانـا». في الواقع، فإن كيان «الناس» هـو الذي يقول بأقصى قوة وأكثر ما يكـون: أنا أنا، وما ذلك إلا لأنه في حقيقته ليس الأنا الحقيقي. ولكن فلسفة القدمـاء وفلسفة كانت لم تستطيعا تعـدي مستوى نظر كيـان «الناس» هـذا. وإذا حللنا مفهوم «الأنـا»، فان ذلك التحليل سـوف يظهر أن مع الأنـا يعبرعن نفسه الهمَّ. وعلى هـذا، فان «الأنـا نفسي» (Selbst) هو إذن الأساس الحاضر دائما للهم، ولا تعنى استقلالية الأنا شيئا غير «التصميم» الوجـودي الذي يستبق نفسـه. وما هـذا التصميم الوجـودي الذي يستبق نفسه بشيء غير الوجود من أجل استطاعة الـوصول إلى الوجود الأكثر حقيقة والمميز حقا «للموجود ـ هناك» (باتجاه الموت).

ولكن التصميم الوجودي غير ممكن إلا إذا كان في مستطـاع «الموجود ـ هناك» أن

يتجه صوب ذاتـه ، أي أن يحمل نفسه إلى نفسه ، أي أن يعود بنفســه إلى نفسه . هذا الفعل ، فعل التوجه بالـذات نحو إمكاناتها هو «المستقبل» (Zukunft) (أي حرفيا «ما يقبل») . من جهة أخرى ، فإن «الإلقاء» في العالم غير ممكن إلا إذا كان «الموجود ـ هناك» القادم في المستقبل يمكن أن يكون «وجـودا ماضيا» ، أي وجودا على نحو ما كان . «فالموجود ـ هناك» لا يستطيع أن يتجه إلى ذاته إلا بقدر ما أنه قادر على العودة باتجاه ذاته . أخيرا ، فـان الموجود صاحب التصميم ، والذي يكـون في موقف ، ليس ممكنا إلا إذا تـواجد «المتواجـد» وجعل نفسه حاضرا . إن الموجـود صاحب التصميم الوجودي يجعل نفسه حاضرا حين يستدير إلى ذاته ، ويعود إليها ، بأن يستبق نفسه . هذه الظاهرة تسمى في مجملهـا «الزمانية» . إن الزمانيـة هى مغزى الهم ، وهى بالتالي جوهر الوجود . والزمانية بطبيعتها تجاذبية وانجذاب ، هى تخارج أصلي . إن المستقبل والماضي والحاضر هى انجـذابات (Ekstasen) الزمانيـة ، والعنصر الأهم الأول فيها هو المستقبل . ولكن حيث أن «الموجود ــ هناك» هو «موجود ـ بـاتجاه ـ الموت» ، فان المستقبل الحقيقي ينكشف باعتباره محدودا . إن الزمان الحق محدود .

إن كل «الموجـودين» (جمع «مـوجـود») يمكن وينبغي أن يفسرو ا بـالـرجـوع إلى الزمانية ، فـالزمانية هى التي تجعل وجودهم ممكنا . ولكن «الموجود ــ هناك» لا يوجد على هيئة مجموع من الحقائق اللحظية ، وهو لا يمـلأ إطارا فارغا معينا ويكون في هذا وجـوده وحسب ، وإنما هـو «يمتد» ، بحيث أن وجـوده المميـز يتكـون منذ البـدايـة باعتباره قدرة على الامتداد بالذات . إن «النهـاية» و «بين» لا توجدان إلا بقدر وجود «الموجود ـ هناك» . ويسمى هيدجر الحركية النوعية المميزة للموجود الذي يمتد باسم «الحدث» (Geschehen) ، أي حدث «الموجود ـ هناك» . واكتشاف بنية «الحدث» تعنى فهم «تاريخيـة» الإنسان . «الموجـود ـ هناك» هـو إذن موجـود تاريخي في المحل الأول ، أما ما يتعدى العالم فانه ليس تاريخيا إلا على نحو ثانوي وكذلك العالم ايضا ، الذي لا يكون إلا بقدر انغماس «الموجود ـ هناك» في الزمان . إن الحدث التاريخي ، أو حدث التاريخ ، هو حدث الموجود ـ الذي ـ في ـ العالم .

ويقوم هيدجر، اعتمادا على هذا التحليل، بتفصيل نظرية في الزمان، وينتقد النظريات السابقة، وخاصة نظريتي أرسطو وهيجل.

ثامنا : التعالي والعدم

لم يقدم هيدجر [(٥٩٤)] إلا الخطوط العريضة للأفكار الكبرى لميتافيزيقاه، وهذه الافكار يصعب جدا تفسيرها تفسيرا صحيحا. ولهذا، فلن نقدم هنا إلا إلماحة موجزة.

إن علاقة «الموجود ـ هناك» مع المتواجدات الجامدة الخام تحتوي على تعالٍ مزدوج. فمن جانب، نجد أن «الموجود ـ هناك» مرمى به في داخل العالم، وهو محكوم بقوانين «المتواجد»: ومن هذه الناحية فان العالم يتعالى على «الموجود ـ هناك». ولكن «الموجود ـ هناك»، من جانب آخر، هو بماهيته «بنّاء للعالم»، فهو يتعالى على العالم، ويتعدى (Ubersteigt) الموجود، بمعنى أنه يجذب ذلك المتواجد من اللانظام الأصلي الذي كان فيه ويهبه الوجود، أي المعنى والحقيقة. بدون «الموجود ـ هناك» فلا وجود، وإن يكن من الممكن أن يكون هناك متواجدات، ولكن هذا «التعدي» يبدو مكونا «للذاتية» الموجود ـ هناك» (Selbstheit) إن «الموجود ـ هناك» يصير بأن يتعالى على المتواجد. إن ماهية «الموجود ـ هناك» هي التعالي.

وهناك تعال ثالث «للموجود ـ هناك»: تعالي العدم. إن العدم ليس مجرد مقولة منطقية وحسب، إنما هو ايضا، في أصله، مقولة موجودية (أنطولوجية): فليس النفي هو أساس العدم، إنما هو العدم (الموجودي)الذي يؤسس النفي.

ويتمثل هيدجر العلاقة بين «الموجود ـ هناك» والعدم على النحو التالي:

أولا : «الموجود ـ هناك» ليس له عمق، بل يأتي من جوف هاوية بلا نهاية من العدم.

ثانيا : إن نهايته هي الموت، وهو هاوية أخرى للعدم.

ثالثا : إن محض وجود «الموجود ـ هناك» هو ركض نحو الموت، إلى العدم: إن «الموجود ـ هناك» محمول بذاته في داخله نحو العدم. ويمكن أن يقال على وجه

(٥٩٤) حتى عام ١٩٥٠م.

عام: من العدم يأتي كل موجود من حيث هو موجود. وكان يمكن لهيدجر أن يقول على الصحة: «العدم موجود»، ولكنه يقول، من أجل أن يتفادى هذه العبارة المتناقضة، يقول: «العدم يتعادم»، وهو تعبير سخر منه كثيرون، وخاصة الوضعيون المنطقيون.

فالسؤال هو إذن: ماذا ينبغي أن يعنى «العدم»؟ وما الإجابة ببعيدة: فحيث أن المتواجد الجامد الفج يصير، ويُنتزع من العدم على يد «الموجود - هناك»، وحيث أن هذه الصيرورة تقوم فيها يهبه «الموجود - هناك» لها من معنى عقلي تُفهم به (أي: الحقيقة)، وحيث أن هيدجر يرى، كما مر بنا، أن الوجود وحده، وليس المتواجد ذاته، يصدر عن «الموجود - هناك»، من جهة أخرى، فإنه ربما كان من الممكن أن نفسر فكر هذا الفيلسوف في القول بأنه ينبغي أن نفهم العدم على أنه موجود جامد فج بغير وجود، وأنه «شواش Chaos» غير قابل للعقلانية مطلقا. إن «الموجود - هناك»، بالنسبة إلى العدم، هو «النور الطبيعي»، الذي يهب المتواجد بنية ومعنى. إذا صح هذا التأويل، فإنه يمكن تفسير فلسفة هيدجر في اتجاه المذهب القائل بـ «المباطنة» (Immanentisme) على نحو متطرف، وفيه يعتمد كل معنى على «الموجود - هناك» ويصدر منه. ولكن هيدجر نفسه رفض هذا التأويل رفضا قويا، رغم أنه مقبول ومنتشر بين المفسرين. وعلى كل الأحوال، فليس ينبغي أن نؤول فلسفة هيدجر في اتجاه ذاتي، حيث يقرر هيدجر في صراحة أن العالم هو أصل الذاتية والموضوعية معا.

هذه الأفكار تقودنا إلى مذهب هيدجر في الحرية. إن «الموجود - هناك» يكوّن نفسه بنفسه، من حيث هو مشروع، في فعل التعدي، إن التعدي هو الحرية ذاتها. ويمكن أن نقول كذلك إن «الموجود - هناك» هو حرية. وحيث أن كل معنى، وبالتالي كل أساس وتأسيس، يأتي من «الموجود - هناك» ويُستمد منه، فإن الحرية تصبح الأساس الأخير لكل معقولية: إن الحرية هى أساس الأساس، وفي هذه العبارة تظهر الكلمة الأخيرة في فلسفة هيدجر.

الفصل الثامن عشر

جان ـ بول سارتر

أولا : إنتاجه وخصائصه

كان جان ـ بول سارتر (ولد عام ١٩٠٥م) [٥٩٥]، في الأعوام الأولى التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية، أكثر الفلاسفة الذين يتجه إليهم الاهتمام ويُعلَّق على أعمالهم. صحيح أن شهرته لدى الدوائر غير الفلسفية إنما تعود بوجه خاص إلى رواياته ومسرحياته المكتوبة كتابة بارعة، وكذلك إلى المختصرات السطحية لمذهبه (كتب سارتر سنة ١٩٤٦م. كتيبا بعنوان: «الوجودية مذهب إنساني»)، ولكن سارتر، من قبل ذلك ومن بعده، مؤلف لعدد من الكتب الفلسفية بالمعنى الدقيق، وهو جدير بأن يعتبر علما رئيسيا من أعلام الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وذلك خاصة بفضل كتابه الرئيسي : «الوجود والعدم. رسالة في نظرية انطولوجية فينومينولوجيه» (١٩٤٣م.) ، وهو كتاب ضخم صعب، وذو اصطلاح فني شديد الخصوصية.

ويخطىء الباحث إذا لم ير في سارتر غير مجرد كاتب، فهو ليس فقط فيلسوفا متخصصا ذا أسلوب في الفكر شديد التدقيق، أسلوب فني تخصصي وأصيل، بل هو أيضا، من بين كل الفلاسفة الوجوديين، أقربهم إلى فلسفة الوجود [٥٩٦] وينبغي، أيضا أن نلاحظ أننا لا نجد عنده، وهو الفيلسوف الوحيد الذي يعلن

---

(٥٩٥) (توفي عام ١٩٨٠م). وترجم إلى العربية عدد كبير من مؤلفاته من شتى الأنواع، ومنها كتاب «الوجود والعدم».

(٥٩٦) وذلك بالمعنى المحدد في الباب السابع، راجع الفصل الحادي والعشرين، «أولا».

صراحة أن فلسفته فلسفة وجودية، لا نجد عنده هو بالذات تلك اللمحات الشعرية الرومانتيكية التي كثيرا ما نجدها في ذلك الاتجاه الفلسفي. على العكس من ذلك، فإن نظامه الفلسفي مبني على نحو منطقي دقيق صارم، ويتخذ وجهة عقلانية تماما. بل تكاد تكون وجهة «أولانية» [597]. صحيح أن سارتر مشغول في معظم أجزاء فلسفته بتقديم نظريته في الإنسان (أنثروبولوجيا)، ولكن هذه النظرية الإنسانية يقيمها على دعائم من نظرية في الوجود (أنطولوجيا)، فهى تكاد تتكون كلها على التقريب من تطبيق منطقي لمبادىء أنطولوجية على الإنسان وعلى مشكلاته.

ويصح أن يرى الباحث في فلسفة سارتر تعبيرا عن يأس الإنسان الأوربي في فترة ما بعد الحرب، والإنسان الفرنسي خاصة، وأن يجد أن تلك الفلسفة هى التي تقابل «تصور العالم عند كائن بلا إيمان أو عقيدة، بلا عائلة، وبغير هدف في الحياة»، كما قال بعضهم. ومن الواضح أيضا أن تأثير سارتر يفسره إلى حد غير قليل أن فكره يدور حول مشكلات لاهوتية، ولكنه يتخذ في الواقع وجهة الحادية. ورغم كل شيء، فلا يمكن لأحد أن يتشكك في أن مذهبه الفلسفي، مأخوذا بحد ذاته، يتمتع بأهمية عظيمة، ولا يملك الباحث إلا أن يعجب بقوة معالجة سارتر لعدد من المشكلات الميتافيزيقية الأساسية.

ومن الجلي أن سارتر يسير على إثر هيدجر ولكنه ليس مجرد تابع لذلك الفيلسوف الألماني، وقد أعلن هيدجر نفسه، وعن حق، أنه غير مسئول على أي نحو عن «المذهب السارتري». وسارتر، أيضا، وشأنه في هذا شأن سائر الفلاسفة الوجوديين، تابع من اتباع المفكر الدانمركي كيركجارد، ولكنه غالبا ما يقدم حلولا معارضة تماما لما قدمه ذلك المفكر الديني الدانمركي للمشكلات الوجودية التي أثارها. ويبدو كذلك أن سارتر وقع تحت تأثير نيتشه من جوانب متعددة. ، من جهة أخرى، فإن سارتر يقيم الخطوط الرئيسية لمذهبه مستعينا بالمنهج الفينومينولوجي

(٥٩٧) يقصد أنه يضع عددا من المبادىء، ثم يأخذ في استنباط نتائجها.

الذي قدمه هسرل [٥٩٨]، وهو يستخدم هذا المنهج استخداما واسعا. ومن الظاهر أن عددا من أفكار سارتر الأساسية مصدرها هيجل، ومنها قضية التعارض بين الوجود والعدم، ولكنه بالطبع تعارض بغير مركب منهما عند سارتر. ولكن آراء سارتر الميتافيزيقية تجعله يتحرك في ذات الإطار الذي تحرك فيه الفلاسفة اليونان الأقدمون. ويمكن أن يُفسر مذهبه على انه محاولة لإقامة فلسفة تقابل وتعارض الفلسفة الأرسطية في نفس الوقت، كما أن عددا من قضاياه بشأن الحرية (ولن نستطيع الخوض فيها في هذا العرض)، وخاصة تصوره عن الوجود العارض [٥٩٩]، تقترب من مذهب القديس توما الاكويني.

ثانيا: الموجود ـ في ـ ذاته

يبتعد المذهب الوجودي لسارتر، على ما هو ظاهر للعيون، عن الأفكار «الذاتية»، المبنية على تجارب شخصية، عند كيركجارد. إنما يظهر ذلك المذهب على هيئة نظرية أنطولوجية، حيث ينطلق سارتر من تحليل الوجود، ليطبق أهم المبادىء المستخرجة من ذلك التحليل، تطبيقا دقيقا صارما، على ميادين مخصوصة، ومنها مشكلات نظرية الإنسان.

وأبرز ما يظهر من هذه المبادىء هو النبذ الحاسم لمذهب أرسطو في «حالة ما بالقوة» [٦٠٠]. ويرى سارتر أن كل ما يوجد يوجد على ما هو عليه فعلا، وبعبارة أرسطو، فإن كل شيء يكون «بالفعل» (ولا يوجد شيء «بالقوة» عند سارتر). فسارتر يرى أنه ليس هناك في الموجود، ولا يمكن أن تكون هناك، أية إمكانية، أية «قوة» بالمعنى الأرسطي، فمن المناقض للمعقول، على سبيل المثال، أن يتحدث متحدث عما كان يمكن أن تنتجه عبقرية مارسل بروست [٦٠١]، لو كان قد عاش أطول مما عاش، لأن عبقريته، في رأى سارتر، تقوم وحسب في مجموع أعماله التي

---

(٥٩٨) راجع الفصل الرابع عشر، «رابعا».

(٥٩٩) أي ممكن الوجود، في مقابل واجب الوجود.

(٦٠٠) انظر من بعد، الفصل الرابع والعشرين، «ثانيا».

(٦٠١) روائي فرنسي مشهور (١٨٧١ ـ ١٩٢٢م.)، صاحب «البحث عن الزمن الضائع»، في عدة مجلدات.

أنتجها، وليس فى شيء خارج ذلك، ولا تقوم في إمكانه أن يكتسب عملا أدبيا غير ما كتب.

إن ما يمكن أن يقال عن الوجود هو شيء واحد وحسب: أنه موجود، أنه يوجد في ذاته، وأنه هو ما هو. إن الوجود يـوجد: فلا هو «يملك» وجوده، ولا هو تلقاه من جهــة مـا (٦٠٢)، وليس هناك أسـاس ونبع لكينونـة الوجود تعتمـد عليه، إنما الوجـود عارض وغير قابل للتفسير، قـد يستطيع المرء أن يفسر الماهيات، كأن يفسر الدائرة بوسيلة صيغة رياضيـة، ولكن الجهة الأخيرة لتفسير الوجود لابد أن تكون هى الإله، بينما لا يوجد إله، بل إن مفهوم «خلق العالم» ذاته مفهوم متناقض ذاتيا في رأى سارتر.

ينتج عن كل الاعتبـارات السـابقة أن الـوجـود يسبق الماهيـة. إن حبات نبـات البسلة (٦٠٣) لا تنمو مطيعة لفكرة الهية ما، إنما هى «توجد» أولاً وقبل كل شيء.

كذلك فإن الوجود هـو «في ذاته»، ويسميه سارتر En soi «ما في ذاتـه». فهو ليس فاعـلا ولا منفعلا، ولا هـو إثبات ولا هو نفي، إنما يقـوم الوجـود معتمدا على ذاته لا أكثـر، مصمت، جامد. أخيرا، فان الـوجود هو ما هـو، وكل إشارة إلى أي وجـود آخر تكـون هنا غير واردة. ذلك أن الـوجود ليست لـه أية عـلاقة كـانت مع الموجودات الأخرى، بل هو خارج إطار الزمان.

والمؤكد أن سارتر لا يريد مطلقا إنكار التغير كصفة من صفات «ما ـ في ـ ذاته»، ولكن هذا التغير، كما يقول سارتر، تحكمه علل حتمية، وعلى هذا فينبغي أن نتصوره على هيئة التغير الجامـد، الساكن. ويظهر أمـام أعين الناظـر التماثل بين هذه الاراء ونظرية الوجود عند الفيلسـوف اليوناني بارمنيدس (٦٠٤). ولا يملـك المرء إلا أن يتساءل كيف يمكن أن يظهـر، بعد كل شيء، الإنسان صاحب المعـرفة والحرية في مثل هذا العالم الذي له مثل هذا الجمود والسكون والحتمية.

---

(٦٠٢) من الألوهية على الخصوص.

(٦٠٣) هذا المثال وغيره من أمثلة سارتر نفسه.

(٦٠٤) الوجود عند بارمنيدس (توفي حوالي ٤٧٠ ق.م.) واحد ساكن خالد، لم ينشأ ولا يغنى.

ثالثا : ما ـ لأجل ـ ذاته

يجيب سارتر على التساؤل السابق على النحو التالي : إن ذلك أمر ممكن، لأن هناك في العالم، بخلاف الموجود ـ في ـ ذاته، الممتلىء، الجامد، الخاضع لقوانين ما هو ـ في ـ ذاته، هناك نوع مختلف تماما من الوجود: هو «ما ـ لأجل ـ ذاته»، وهو الموجود الإنساني على التخصيص. ولكن حيث أن كل ما هو موجود ينبغي أن يكون موجودا ـ في ـ ذاته، فان سارتر يستنتج من ذلك منطقيا أن ذلك النوع الجديد من الوجود لا يمكن إلا أن يكون لا ـ وجودا [٦٠٥]، وأن قوامه بالتالي هو العدم. إن سارتر يرى أن الموجود ـ لأجل ـ ذاته يظهر حينما ينعدم [٦٠٦] الوجود. ولابد من أن نأخذ كلمة «العدم» هنا بمعناها الحرفي تماما. ويشرح سارتر الأمر، بأن العدم لا يكون [٦٠٧]، بل لا يمكن كذلك أن نقول إنه «ينعدم» (أي يطبق فعل العدم على ذاته)، لأن الموجود وحده هو الذي يمكن أن ينعدم، بينما العدم يستطيع وحسب أن يبقى قائما في داخل الوجود كأنه «الدودة»، كأنه «بحيرة صغيرة».

أما البرهنة على أن الإنسان من حيث هو ما هو، أي من حيث هو موجود ـ لأجل ـ ذاته، قوامه العدم فها هى. يقرر سارتر أولا، متفقا في هذا مع هيدجر، أن الذي يؤسس العدم ليس هو النفي، إنما للعدم، على العكس من ذلك، أساسٌ في داخل الموضوع، فهناك بالتالي صفات سالبة، تلك هى «السالبات» (négatités). وعلى هذا النحو، فاذا حدث شيء في سيارتنا، فإننا قد ننظر إلى جهاز احتراق البنزين، مثلا، فنجد أنه «لا يوجد شيء» في هذا الجهاز. ولكن العدم لا يمكن أن يكون مصدره هو الوجود ـ في ـ ذاته، لأن الموجود ـ في ـ ذاته، كما رأينا، ممتلىء كله بالوجود وكثيف سميك. إذن يأتي العدم إلى العالم عن طريق الإنسان. ولكن، لكي يكون الإنسان منبع العدم، فانه لابد أن يكون حاملا للعدم في داخل ذاته. والواقع أن تحليل الموجود ـ لأجل ـ ذاته يُظهر، في رأى سارتر، أن الإنسان ليس فقط يحمل

---

(٦٠٥) أي أنه ليس «وجودا ـ في ـ ذاته».
(٦٠٦) أي حينما ينفي ذاته.
(٦٠٧) أو ليس بكائن، أو لا يوجد.

العدم في داخل ذاته، بل إن العدم هو قوامه على التحديد. ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن الإنسان في شموله عدم، بل هناك في الإنسان يوجد ما ـ هو ـ في ـ ذاته : من ذلك جسمه، والأنا فيه ، وعاداته، وما إلى ذلك. ولكن ما هو إنساني على التحديد في الإنسان قوامه العدم.

رابعا : الوعي والحرية

يعلن سارتر أن الموجود ـ لأجل ـ ذاته يتميز بثلاث انجذابات : ألا وهى ميله نحو العدم ، وميله نحو الآخر، وميله نحو الوجود.

أما الانجذاب الأول، فإنه الوعي والحرية. والوعي، الذي يقوم سارتر بتحليله أولا، ليس هو ذلك الوعي التأملي، بل الوعي الذي يصاحب كل معرفة: فحين يقوم المرء، مثلا، بِعدِّ سجائره، فانه يكون على وعي (وهو وعي غير تأملي) بأنه يعدها. هذا النوع من الوعي بغير مضمون، وبغير ماهية: إنما هو كينونة خالصة، لأن ما يبدو وكأنه مضمونه يأتيه في الواقع من الموضوع. إن هذا الوعي لا «يوجد» على أي نحو كان، ولو كان موجودا، لأصبح مليئا، و لما استطاع أن يصير الآخر، ذلك الآخر الذي يصيره في فعل المعرفة، والذي به تتقوم الظاهرة الأساسية للمعرفة . فالوعي إذن هو نوع من «مخفف الضغط» للوجود، هو نوع من انقسام ما ـ هو ـ في ـ ذاته.

ويمكن أيضا أن نلاحظ فعل انعدام الوعي بالذات : فما بين مانعي به والوعي نفسه، لا يوجد إلا فجوة العدم. وفعل السؤال نفسه، وهو مميز للإنسان، مؤسَّس على الانعدام، لأنه حتى يستطيع السائل أن يسأل، فلابد له أولا من أن يعدم الوجود (لا يمكن للوجود أن يكون موضوعا للسؤال من غير أن ينعدم)، ثم أن يعدم ذاته ثانيا، وأن يعدم يقينه، ومن غير هذا كله فإن أي سؤال سوف يكون منذ البداية غير ممكن وبغير معنى.

ثم يبدو عدمُ الموجود ـ لأجل ـ ذاته بشكل أوضح وأوضح في حالة الحرية. فلو كان الإنسان محتما ومقيدا بماضيه، إذن لما استطاع القيام بفعل الاختيار، ولكن

الإنسان يختار، إذن فهذا يعني أنه يعدم ماضيه. من جهة أخرى، فإن الإنسان يتطلع بالضرورة إلى أمر، هو، بحكم التعريف، غير موجود.[٦٠٨] وعلى هذا فإن الحرية ليست مجرد خاصية للموجود ـ لأجل ـ ذاته، بل هو الحرية والحرية هو. وكما هو الحال تماما عند هيدجر، فإن «الموجود ـ لأجل ـ ذاته» عند سارتر هو مشروع. فيكون الانجذاب الأساسي إذن هو «المستقبل»[٦٠٩].

وينتج عن هذا قضيتان هامتان. تقول الأولى إن الإنسان، من حيث هو إنسان، ليست له طبيعة ولا ماهية محددتان، إنما «ماهيته» هي الحرية، أي اللايقين. ثانيا، فان «الموجود ـ هناك»(Dasein)، هنا في مذهب سارتر، لا يسبق الماهية وحسب، كما هو الشأن في حالة الموجود ـ في ـ ذاته، إنما ماهية الموجود ـ لأجل ـ ذاته هي عين وجوده. وبهذا التقرير يصوغ سارتر بوضوح أعظم مما نجد عند أي من الفلاسفة الآخرين القضية المركزية المشتركة بين جميع الفلاسفة الوجوديين.

إن الحرية تنكشف (تكشف عن نفسها) في القلق، وهو فعل وعي الإنسان بوجوده المخصوص الذي يصنع نفسه بنفسه باعتباره عدما، أي فعل الوعي بالحرية. ويهرب الإنسان من القلق، وهو إذ يفعل ذلك يحاول أن يفلت ليس من حريته، أي من المستقبل، وحسب، بل وكذلك من ماضيه. ذلك الإنسان ليود أن يرى في هذا الماضي مبدأ حريته، بينما الماضي مكتمل تماما ونهائي وساكن وغريب عنه. ولكن الإنسان ليس في استطاعته أن يتحرر من القلق، لأنه هو هو قلقه. وهكذا يحكم على الانجذاب الأول للموجود ـ لأجل ـ ذاته بأن ينتهي إلى الفشل بالضرورة.

خامسا : الوجود ـ لأجل ـ الآخر

الانجذاب الثاني للموجود ـ لأجل ـ ذاته هو الوجود ـ لأجل ـ الآخر. إن العلاقات مع الآخر جوهرية وضرورية للإنسان. ويعلن سارتر أنه ليس لنا دوافع

(٦٠٨) وهو المستقبل.
(٦٠٩) أي ما سيأتي : a - venir.

جنسية لأننا نحمل أعضاء جنسية، إنما العكس هو الصحيح : فالإنسان له أعضاء جنسية لأن الإنسان في ماهيته موجود جنسي، أي أنه موجود ـ لأجل ـ الآخر.

ولا حاجة لإثبات وجود الآخر، فهذا الوجود معطى لنا بشكل مباشر، ويظهر في ظاهرة الخجل. ويظهر الآخر أمام الموجود ـ لأجل ـ ذاته، في المكان الأول، على هيئة النظرة. فطالما أنه لا يوجد شخص آخر في محيط إدراكنا البصري، فاننا ننظم كل شيء حول ذواتنا نحن باعتبار أننا نحن المركز، وتصبح الأشياء الأخرى موضوعات لنا (٦١٠) أما إذا ظهر آخر داخل هذا الإطار، وأخذ ينظر، هو الآخر، فيما حوله، فإن ذلك يحدث إضطرابا : ذلك أن الآخر يحاول الآن أن يجذب إليه في محيط إدراكه البصري هو، ليس أشياءنا وحسب، بل ونحن أنفسنا كذلك، ويصنع منا موضوعا (شيئا) في عالمه هو.

فليس هناك إذن إلا رابطة جوهرية واحدة يمكن أن تقوم فيما بين الموجودات ـ لأجل ـ ذاتها : فكل منها يسعى ليجعل الآخر موضوعا (شيئا) له . صحيح أن الأمر ليس أمر السيطرة على الآخر، وكأنه مجرد موضوع وكفى، أو كأن الهدف هو ما يقرب من قتله، إنما يهدف الموجود ـ لأجل ـ ذاته إلى السيطرة على الآخر من حيث هو حرية، وبالتالي إلى تملكه من حيث هو موضوع ومن حيث هو حرية نفس الوقت. ويسعى سارتر، من خلال تحليلات مطولة ونافذة للحياة الجنسية، السوى منها والمرضى (و إلى هذه التحليلات تعود شهرة سارتر من غير شك بين أفراد الجمهور غير الفلسفي)، يسعى إلى بيان أن تلك العلاقة تعنى دائما محاولة تملك حرية الآخر على النحو الموصوف: فنحن لا نشتهي جسد الآخر، بل ولا نشتهي لذتنا نحن أنفسنا، إنما نحن نشتهي الآخر ذاته. إحدى وسائل هذا تكون، على سبيل المثال، بالتوحد مع الآخر من خلال الجسد وعن طريق مداعبات الحب. ولكن كل هذا يصل دائما إلى نهاية، ولابد بالضرورة من أن يقع في الفشل، لأن الهدف ذاته غير ممكن ولا معقول(٦١١). وهكذا، لابد أن ينتهي الانجذاب الثاني للموجود ـ لأجل ـ ذاته إلى الفشل مثله مثل الانجذاب الأول.

---

(٦١٠) أي موضوعاتنا نحن.

(٦١١) أي تملك الآخر وتملك حريته.

سادسا : الإمكان ، القيمة ، الإله

لا يوجد إمكـان في الموجود ـ في ـ ذاته، إنما المنبع الوحيـد للممكن هو الموجود ـ لأجل ـ ذاته، لأن الممكن هو غير الموجود[٦١٢].

والقيمة أيضا ليست شيئا، إنما هى وجه من وجـوه العدم. وأساس كل قيمة هو حرية الموجود ـ لأجل ـ ذاته، وهو الذي يختـار ذاته بذاته، وبالتالي فهو يختار قيمة. فليس في الأخلاق إذن إلا قانون أساسي واحـد : اختر نفسك بنفسك. هذا القانون متبع دائما، لأن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا.

ولكن هناك سـؤالا يفرض نفسـه : عم يبحث الإنسان، في نهايـة الأمر، دائما؟ وفيم يقوم «مشروعه» (Pro - jet) [٦١٣] الأصلي واختياره الأول ؟ إن الإجابة يقدمها التحليل النفسي الوجودي. وهى تبين أن الموجود ــ لأجل ـ ذاته لا يشتهي، في نهاية الأمر، إلا شيئـا واحدا : الوجود. وهـو لا يريد، من غير شك، أن يصير مـوجودا ـ في ـ ذاته، وقد وصف سارتـر في رواية مشهورة، وبعبارات قوية الإيحاء، «الغثيان» الذي يجتـاح الإنسان ويغزوه وهو يـواجه الموجود ـ في ــ ذاته، الذي يصفه بأنـه لزج ولاصق كالغراء، ووصف قلقه وهو يرى نفسه يختنق تحت ضغط الموجود ـ في ـ ذاته ـ إن ما يـريده الإنسان هو أن يصير مـوجودا ـ في ــ ذاته يكون في نفس الوقت أسـاسا لذاته، بعبارة أخـرى : أن يصير موجودا ـ في ـ ذاته ــ ولأجل ـ ذاته. ولنقل في عبارة مختلفـة : أن الإنسـان يـريـد أن يصير إلهاً. إن عـذاب الإنسـان هـو، بمعنى مـا، العكس من عـذاب المسيح : عذابـه أن الانســان ينبغي أن يموت من أجل أن يحيـا الإله [٦١٤]. ولكن وجود الإله، في رأى سارتر، وجود مستحيل، حيث أن الموجود ـ في ـ ذاته ـ ولأجل ـ ذاته هو تصور غير ممكن وغير معقول. وهكذا ينتهي الانجذاب الثالث للمـوجود ـ لأجل ــ ذاته، هو الآخـر، ألا وهو بحثه عن الـوجود، ينتهي الى الفشل في غاية الأمر. إن الإنسان عذاب بغير جدوى.

---

(٦١٢) أي غير قائم، ولو كان قائما لما أصبح ممكنا.

(٦١٣) في تقسيم الكلمة على هذا النحو ما يشير إلى رمية أو قذفة إلى الأمام.

(٦١٤) عذب المسيح وصلب من أجل أن يحيا الإنسان.

سابعا : نظرية المعرفة

إن مواقف سارتـر الجوهرية في نظرية الأنطـولوجيا وفي الميتافيـزيقا، والتي أشرنا إليها اختصارا في الفقـرات السابقة، قد عرضها وشرحهـا ذلك الفيلسوف من خلال تحليلات فينـومينولوجيـة وسيكلوجية غـزيرة العدد (ويبـدو أن تلك التحليلات هى أقيم مـا في مذهب سـارتـر وإلى حد بعيـد). وهـو قد قـام بمعـالجة عدد آخـر من المشكلات المخصوصة، ولن نستطيـع هنا أن نشير، من بين هذه المشكلات، إلا إلى دراسته لمشكلـة المعرفة، التي كـان سارتـر قد تعرض لها، على نحـو جزئي، في أول كتابه (أي أول «الوجود والعدم»)، وإن لم يكن ممكناً له حلُها، بالطبع، إلا بالاعتماد على مبادىء نظريته في الأنطولوجيا.

يتخذ سارتر مـوقفا «ظواهريا» جذريا: فليس هنـاك غير ظواهر، وذلك بالمعنى القـائم في فلسفـة هسرل. فليس وراء هـذه الظـواهـر لا «شيء في ذاتـه»، بحسب التصور «الكانتي» [٦١٥]، ولا «جوهر»، بالمعنى الأرسطي (ولا يكاد يميز سارتر بين هذين المفهـومين). ظاهرة من بين الظواهر هـى ظاهرة الوجود، لأن الـوجود معطى لإدراكنا هو الآخر. ولكن ليس هناك وحسب ظاهرة الوجود، وإنما هناك أيضا وجود الظاهرة. وعلى هذا، فـان ظاهرة الوجود هى إذن «أنطولـوجية»، بالمعنى الموجود في فلسفة القـديس انسلم[٦١٦]. إنها تستدعي الوجـود وتستحضره، فهي إذن تتعدى الظواهر (transphenomenal) .

ويرى سارتـر أن المثاليين، الذين يـودون إرجاع الوجود إلى المعـرفة والمعروف، لا يدركـون أنه كان ينبغي عليهم، مـن أجل ذلك، أن يقيموا أولا وجود المعـرفة، وإلا سقط كل شيء في اتجاه عـدمي جـذري. ومن جهـة أخرى، فـان المذهب الـواقعي التقليـدي [٦١٧] واقع هو الآخـر في خطأ، وذلك حين يريد أن يتصور المعـرفة على

---

(٦١٥) راجع هامش (٣٤).

(٦١٦) رجل دين ومتفلسف كاثـوليكي (١٠٣٣ ـ ١١٠٩م). قدم «الحجـة الوجوديـة» على وجود الإله، بإثبات ذلك الوجود تأسيسا على محض نسبة صفة الكمال إلى الإله في الذهن، لأن الإله الكامل لابد أن يكون موجودا، لأن الوجود أحد الكمالات.

(٦١٧) انظر الفصل الرابع، رابعا، وقارن الفصل الثاني، سابعا.

صورة خاصية ووظيفة للذات العارفة الموجودة من قبل قيام فعل المعرفة . إن الواقع عند سارتر هو أن كل ما يوجد يوجد على هيئة ما ـ هو ـ في ـ ذاته ، أما المعرفة فهى عدم . ذلك أنه ليس لها ، كما قيل ، أي مضمون كان ، وإنما هى تزامن ما بين الموجود ـ لأجل ـ ذاته والموجود ـ في ـ ذاته ـ من حيث هو آخر . وينتج عن هذا ، أن كل ما هو على علاقة مع المعرفة ، وبالتالي على علاقة مع الحقيقة ، يكون أمرا إنسانيا محضا . إن العالم نفسه إنساني هو ايضا : يخلقه الموجود ـ لأجل ـ ذاته ابتداء من الوجود .

إن الأشياء التي تظهر في هذا العالم هى أدوات دائما (وهذه فكرة هيدجر) ، لأن الإنسان بحث خالد عن الوجود وعن ذاته نفسها ، وهو يتضاد مع إمكاناته ، ولذلك فإن الموجود ـ في ـ ذاته يظهر له ضروريا من حيث هو وسيلة تخدم مشروعاته .

يمكن للمؤرخ أن يقول ، بدون أن يغالي فيما يقول ، إن تاريخ الفكر الفلسفي الغربي لم يشهد مطلقا شكلا من أشكال المذهب الواقعي في المعرفة يكون بمثل هذا التطرف الذي نراه عند سارتر . وقد قيل ، عن حق ، إن هذه الفلسفة الوجودية ، وهى التي ينبغي أن تفسر وجود الإنسان كما يدل اسمها ، إنما هى في الحق نظرية في اللا ـ أنطولوجيا ، أي نظرية في اللا ـ وجود .

ولا نذكر هنا ، أخيرا ، إلا النتائج الأخلاقية لهذه النظرية في اللا ـ أنطولوجيا ، وهى : إنكار كل قيمة موضوعية وكل قانون موضوعي ، إثبات اللامعنى المطلق للحياة الإنسانية (والموت نفسه عندها ليس معناها) ، ورفض كل تبرير للقول بأن علينا أن نأخذ الحياة مأخذاً جادا .

الفصل التاسع عشر
جــابريل مــارسل

أولا : تطوره وخصائصه

ينتمي جابريل مارسل (ولد عام ١٨٨٩م.) (٦١٨) ، مع كارل ياسبرز (والذي كثيرا ما يقارن به مـارسل) إلى المجموعة الثانية من الفلاسفـة الوجوديين، وهم الذين يتميـزون، على عكس هيـدجـر وسـارتـر، بأنهم، أولا: يقبلـون، إلى جـوار التعـالي «الأفقي»، نـوعا آخر مـن التعالي، هـو التعالي «الرأسي» (في اتجاه الإلـه)، وبأنهم، ثـانيـا، يرفضـون السير على طـريق الأنطـولـوجيـا بالمعنى التقليـدي للكلمـة، ولا يستخدمون في عرض آرائهم التحليلات العقلانية، وإنما يستخدمون بالأحرى منهج الوصف الحر للخبرات الوجودية.

إلى جانب ذلك، فان موقف جابريل مارسل مغرق في رفض إقامة نظام فلسفي، ممـا ينتج عنـه أن مـذهبه يبـدو أصعب فهما، في جملتـه، من مـذهب أي فيلسـوف وجودي آخر. والواقع أن أحدا من الباحثين لم ينجح، حتى اليوم (٦١٩)، في عرض فلسفته على نحـو منظم. لهذا السبب، يبدو لنـا أن نكتفي، من باب الحذر، بـذكر الأمور الجوهرية جدا في العرض الذي يلي، رغم الأهمية العظيمة لهذه الفلسفة.

جابريل مارسل هـو أول الفلاسفة الوجوديين مـن حيث الـزمان، حـيث قـرر، مــنذ عـام ١٩١٤م.، عـددا مــن القضـايـا الـوجـودية في مقـــالة لـه بـعنوان : «الـوجـود والموضـوعية». وهو أقرب إلى كيركجارد من كل ممثلي الفلسفة الـوجودية،

(٦١٨) توفي عام ١٩٧٣م.
(٦١٩) حتى ١٩٥٠م.

وإن كان علينا أن نلاحظ أنه كون آراءه الأساسية قبل أن يكون قد قرأ سطرا واحدا من كتابات كيركجارد.

ويتوازى تطور فكره ويلتقي مع طريقة تطور فكر كيركجارد، على ما يظهر من عرضه لهذا التطور في كتابه «يوميات ميتافيزيقية» (١٩١٤ ــ ١٩١٧م.)، وفي «الوجود والمِلْك» (١٩١٨ ـ ١٩٣٣م): فكما أن المفكر الدانمركي انطلق من موقف مناقض لفلسفة هيجل، فان مارسل، بعد أن درس دراسة متعمقة أفكار المدرسة الهيجيلية الإنجليزية الجديدة، والفيلسوف «رويس» على الخصوص (ولمارسل في هذا الصدد كتاب بعنوان: «الميتافيزيقا عند رويس» ١٩٤٥م.)، أخذ يتحرر شيئا فشيئا من تأثير المذهب المثالي، ليستقر على طريق فلسفة ذاتية وجودية.

لقد انطلق مارسل من فكرة تقول إنه، لكي نجيب على التساؤلات الخاصة بوجود الإله، ينبغي علينا قبل ذلك أن نحدد على نحو دقيق مفهوم الوجود ذاته. وقد أدت به دراساته وأبحاثه في هذا الصدد إلى إقامة فلسفة «عينية» (٦٢٠)، ثم تحول مارسل بعد ذلك إلى الديانة الكاثوليكية، وهو يعتبر اليوم (٦٢١)، في فرنسا أحد الممثلين الرئيسيين للكاثوليوكية في الميدان الفلسفي. ومع ذلك، فانه يحتفظ بموقف سلبي إزاء الفلسفة الكاثوليكية التقليدية، والفلسفة التوماوية منها على وجه أقصى.

وقد طلب منه، في عام ١٩٤٩م، القيام بإلقاء دروس في مجموعة محاضرات جيفورد» (Gifford Lectures)، ويكون قد حصل بهذا على أعظم تقدير (إنجليزي) فلسفي، الذي لم يمنح إلا لعدد محدود من مفكري القارة الأوروبية (ومنهم دريش وجيلسن وكارل بارت، من بين آخرين). ولم يصبح مارسل، مثله في ذلك مثل سارتر، إستاذا جامعيا، ومع ذلك فان له تأثيرا ضخما على الفكر الفرنسي، ناله من خلال إتصالاته المتعددة مع الشباب. وهو، اليوم، أحد أشهر الفلاسفة في أوربا.

---

(٦٢٠) العينى، في مقابل المجرد، هو القائم بالفعل وعلى نحو مشخص ومفرد. وتعتبر ثورة كيركجارد الدانمركي على هيجل الألماني أبرز تعبير عن الاهتمام بما هو عينى في الوجود. ويمكن القول أن الوجودية، بوجه عام، فلسفة عينية.

(٦٢١) أى وقت تأليف الكتاب، كما في إشارات أخرى ستلي.

ثانيا : أفكاره الرئيسية

ينتمي كل من الـوجـود الموضـوعي والكينـونة الإنسـانيـة ، في رأى مـارسل ، إلى جهـات في الوجـود مختلفـة تمام الأختلاف . والموقـف الذي ينبهنـا بـوضوح إلى هـذا الاختلاف هو تلك الواقعة الأساسية ، التي هى واقعة «التجسد» (٦٢٢) . ذلك أنه لا يمكنني أن اصف العلاقة بين جسمي وبيني ، لا على أنها علاقة وجود ، ولا على أنها تملك . إنني جسمي ، ولكنني مع ذلك لا أستطيع أن اعتبر أنني وهو شيء واحد .

وقد أدى بحث مارسل في مسألة «التجسـد» إلى أن يميز تمييزا واضحا بين شيئين : «المشكلة» و «السر» . أمـا المشكلة فانها تتعلق بشيء يـوجد بكامله خـارجا عني ، واستطيع أن أنظر إليه نظـرة موضوعية كمشـاهد خارجي ، بينما السر ، على العكس ، هو «أمر أكون فيه أنا نفسي منخـرطا» ، وعلى هذا ، فان ذلك الأمر لا يمكنه ، بحكم ماهيته ، أن يوجد خارجا عني .

ويرى مـارسل أن الأسرار وحدها هى التـي تهم الفلسفة ، ولذلك فـان الفلسـفة ينبغي أن تكون متعدية للموضوعية وشخصية ودرامية بل وتراجيدية .

إن مارسـل يذكـــر نفســـه كل يوم بهذه العبـارة : «إنني لا أحضر عـرضا مسرحيا» (٦٢٣) .

ومن رأيـه أن إمكان الانتحـار هـو نقطـة انطلاق كل ميتـافيـزيقـا حقة . هـذه الميتافيزيقا لا ينبغي أن تكون عقلانية ، ولا كذلك أن تكون حدسية (٦٢٤) ، وإنما هى نتيجة لنوع من «التفكير من الدرجة الثانية» .

وإذا كـان مارسل لم يقـدم بعد هـذه الميتافيـزيقا ، فـانه قـد عرض منهجهـا على الأقل . وهو يرى أنها ينبغي أن تقدم إجابة على الطلب الضروري في كل أنطولوجيا :

---

(٦٢٢) شغلت مشكلـة الجسد الإنسـاني إهتمام سائر الفـلاسفة الـوجوديين ، على درجـات متفاوتـة وأشكال شتى .

(٦٢٣) أى أنه ليس خارج الوجود و «متفرجا» عليه ، بل هو مندمج فيه بالضرورة .

(٦٢٤) إشارة إلى فلسفة برجسون .

ألا وهو البحث عن الموجود، فينبغي أن يكون هناك موجودٌ، أي شيءٌ ما، لا يمكن أن يفك غـوامضـه مجرد تحليل عقلي، على طـريقـة أن يقـوم علم النفس «بتفسير» أو «تأويل» الظواهر النفسية.

الذي يؤكد أن هناك موجودا هـو تلك الحقيقة ذات السر المتمثلة في «أنا موجود» (وليس الكوجيتو الديكارتي : أنا أفكـر، إذن أنا موجود). وهكذا يتم الانتصار على المعارضـة بين الذات والموضوع ، وعلى تلك الأخـرى بين الواقعية والمثاليـة، وتعديها كـذلك. إن الحقيقة الإنسانيـــة تكشـــف عن نفسها لتظهـر أنها «الإنســان المتنقــل» (٦٢٥)، أي الموجود الـذي يتحول ويصير دواما. ويـرى مارسل أن كل فلسفة تتجاهل هذه الحقيقة، وتـدعى تفسير الإنسان عن طريق نظام فلسفي، مثل هذه الفلسفة تكون غير قادرة على فهم الإنسان.

وعلى مستوى أخص، فـان الذي يسمح بفهم الموجـود الإنساني أكثر وأكثـر هو دراسة العلاقـات الإنسانية ودراسة الحقيقـة التي تقابل أحكام المخاطـب (في قائمة الضمائر كما يدرسهـا علم النحو)، أي تلك الخاصة «بأنت». ويرى مـارسل أن هذه العلاقـات اللاموضـوعية (٦٢٦) الخاصة بـالانت هي علاقات خـلاقة: ذلك أنني أخلق نفسي بنفسي من خلال تلك العـلاقات، وفي نفس الوقت أساعـد الآخر على خلق حريته.

ويقع «الإخـلاص» (أو الوفـاء) في مركـز تلك العـلاقات المذكـورة: فالإنسـان المخلص يخلق نفسـه بنفسـه في الحرية، فيبـدو الإخـلاص تجسيدا لحقيقـة أعلى من الإنسان، حقيقة حرة. وأهم من الإخلاص وأكثر أساسية منه «الأمل» (أو الرجاء): لأن الإخلاص ينبني على الأمل. ويـرى مارسل أن الأمل ذو طابع أنطولـوجي، لأنه يبين أن انتصار الموت كما نشاهـد في العالم ليس إلا انتصارا ظاهـريا، وأن الموت ليس هو الواقعة الأخيرة ولا له الكلمة العليا. وقد صرح مارسل نفسه بأنه يعتبر أن مذهبه

---

(٦٢٥) Homo viator .

(٦٢٦) لأنها لا تجعل طرف العـلاقة مجرد «هو»، أو كائن موضـوعي لا صلة لنا به، إنما هـي ترى فيه «الأنت»، الذي نناديه.

في الأمل هـو أهم جوانب عملـه، والواقع أن هذا الجانـب من فلسفة مارسـل تجعله يبتعـد ابتعـادا حادا عن كل من سـارتـر وهيـدجـر، بل عن ياسبرز كـذلك على مـا يبدو.

ولكن «الانت» الإنساني يمكن أن «يتمـوضع»، أو يصبح «موضوعا»، فنـدركه بـاعتبـاره «هـو». ومع ذلك، فـان الإنسان يـدرك أن هنـاك على الأفق الأخير يقـوم «الانت» المطلق، الذي لا يمكن أن يدرك على هيئة مـوضوع : ذلكم هو الإله. وفي رأى مارسل أنه لا يمكن البرهنـة على وجود الإله عن طريق الوسـائل العقلانية، إنما يلتقى الإنسـان بـالإلـه على نفس المستـوى الذي يلتقـي فيه بـالآخـر، أى مستـوى «الانت»، في إطار المحبة والعبـادة، ويكون هذا اللقاء نوعا من المشـاركة في الوجود الحق، وهى مشاركة ربما تبدأ مع محض وضع الفيلسوف لتساؤلاته الفلسفية.



الفصل العشرون

كـــارل يـاسبرز

أولا: خصائصه المميزة والتأثيرات عليه

كارل ياسبرز (ولد عام ١٨٨٣م) [٦٢٧] واحد من أوائل المفكرين الذين أخرجوا مـؤلفات تعبر عن الاتجاه الـوجودي. ولكن أيضـاً، من بين كل الآخرين، من قـدم نظاماً فلسفيـاً وجودياً مكتملاً أشد اكتمال، ويقترب أعظم اقتراب من الميتـافيزيقا. وهذا هو السبب في أننا ندرسه في نهاية المطاف بعد الفلاسفة الوجوديين الآخرين.

عمل ياسبرز، في بـداية حياته، معالجاً نفسيـاً. ثم أصدر كتابـه الهام «الدراسة السيكلوجيـة لتصورات العـالم». (ظهر عام ١٩١٩م)، الـذي يحدد انتقالـه إلى دنيا الفلسفة، وهـي التي كرس لها كل جهـده من بعد ذلك. وكتـابه الرئيسي مكـون من ثلاثة أجزاء، وعنوانه «فلسفة» (ظهر عـام ١٩٣٢م)، وهو يقدم نظرة شمولية لنظام ياسبرز الدقيق الكامل حتى في أبسط التفاصيل. وقد كتب، من جهة أخرى، عدداً آخر من الكتابات، منها الجزء الأول من عمل ضخم، هو «المنطق الفلسفي» (ظهر عام ١٩٤٧م، وعدد صفحاته ١٠٠٣ صفحة).

ويمتاز فكر كـارل ياسبرز بأنه أكثـر اعتدالا، في مجمله، بالقيـاس إلى الفلاسفة الوجـوديين الآخرين. ومن مظـاهر ذلك، على سبيل المثـال، أن العلوم تحتل مكـاناً أكثر بروزاً عنده ممـا لدى الآخرين، كما أنه يقدم موقفـاً بشأن نظرية العلم وعلى نحو مفصل متعمق.

---

(٦٢٧) توفي عام ١٩٦٩م. وتمت ترجمة بعض كتبه إلى العربية.

وتحتوي كتبه، التي كتبها بلغة بسيطة نسبياً وبدون استعمال التخريجات اللغوية استعمالا يخرج عن الاعتدال، وهو الأمر الذي يجعل قراءة الفلاسفة الآخرين أمراً شديد الصعوبة، نقول إن كتبه تحتوي على مخزون ثري من التحليلات الرائعة جداً.

وهو يتميز عن أقرانه من الفلاسفة الوجوديين بأنه يحاول الوصول إلى مذهب ميتافيزيقي، وإلى نوع من اللاهوت الطبيعي(٦٢٨)، هذا إلى جانب احتواء أعماله على الموقف الأساسي والاعتقادات المشتركة بين كل الفلاسفة الوجوديين(٦٢٩).

ويعلن ياسبرز أن كانت هو الفيلسوف الذي تأثر به أعظم تأثر، والواقع أنه يأخذ بقضايا الفلسفة الكانتية، كما أن كلا من كيركجارد ونيتشه وعالم الاجتماع ماكس فيبر هم المؤلفون الذين يرجع إليهم كثيراً. ومع ذلك، ينبغي علينا أن نشير كذلك إلى أربعة أسماء يشير إليها من وقت إلى آخر: أفلوطين، برونيو، اسبينوزا، شلنج. والحق أنه ليس هناك من شك في أن ياسبرز ليس فقط فيلسوفا وجودياً تأثر تأثيراً قوياً بالفيلسوف الألماني كانت، بل إنه كذلك، وربما في المحل الأول، فيلسوف يسير على خط الأفلاطونية المحدثة(٦٣٠).

ثانياً: البحث عن الوجود

إذا كان صحيحاً أن ياسبرز يرفض إمكان قيام نظرية أنطولوجية عقلانية، إلا أن موقفه، مع ذلك، هو موقف أنطولوجي وميتافيزيقي.

فهو يرى أن الفلسفة، بحسب جوهرها، ميتافيزيقا، لأنها تضع السؤال الخاص بالوجود. ولكن الوجود ليس واقعة، وليس من المعطيات التي نجدها أمامنا، كما قد يعتقد البعض غالباً. يقول: «إنه من الجنون أن نظن أن الوجود هو ما يمكن لكل واحد أن يعرفه» وهو يأخذ في هذا الصدد بالقضيتين الأساسيتين عند الفيلسوف

(٦٢٨) أي الحديث عن الألوهية بلغة العقل.

(٦٢٩) راجع الفصل السادس عشر، مما سبق.

(٦٣٠) انظر، فيما يلي، آخر «ثامناً».

الألماني كانت، وهو عنده «الفيلسوف على الحقيقة»، وفوق كل آخر.

فهو يقبل، من ناحية، بمسلمة الوعي: فلا موضوع بدون ذات، وكل ما هو موضوعي يحدده الوعي بصفة عامة. وهكذا فإن الوجود الموضوعي هو دائما محض ظاهرة. هذه هي القضية الكانتية الأولى التي يقبلها ياسبرز. القضية الثانية التي يقبلها من فلسفة كانت هي مسألة «الأفكار الأربعة» عند كانت، وهو يتناولها ويطورها: فالكل، وهو الفكرة الأولى، ليس معطى لنا في التجربة على الاطلاق، والأفكار الثلاثة الأخرى (العالم، النفس، الإله) تتحول عند ياسبرز إلى ما يسميه «بالمحيطات» الثلاثة.

ونتيجة ذلك، إن كل ما نعرفه لا نعرفه إلا في إطار حدود أفق معين. والذي يحيط بكل المحيطات هو المحيط الذي لا يمكن إدراكه بالمعرفة. وهناك أولاً المحيط الذي هو العالم، ثم المحيط بي الذي هو أنا نفسي، ثم أخيراً المحيط الكلي، أي التعالي. (٦٣١)

وقد أضاف ياسبرز، إلى هاتين السمتين الأساسيتين المأخوذتين من كانت، تجربةً وجوديةً ربما كانت هي ما يكوّن البؤرة المركزية لفكره، وهي تجربة هشاشة كل موجود وتهافته وتساقطه. إن العالم، من حيث هو كذلك، هو انهيار دائم وتخرب. فهو لا يظهر أي متانة أو تماسك. كذلك فإن حقيقة العالم لا تصل إلى درجة أن تصبح هي «الكل». إن الوجود الكامل لا يتحقق أبداً. وليس الإنسان إلا مجرد كينونة تاريخية ممكنة. (٦٣٢)

وهكذا فإن الحقيقة الحقة للوجود تتراجع أمامنا باستمرار، ولا تثبت إلا في هيئة التعالي. ولكن التعالي ليس من المعطيات الموضوعية التي تعطى لنا في الواقع. وهي لا تصير ذات وجود حقيقي لنا إلا في حالة قطعنا لكل صلة مع كل الموجودات، أي في القطيعة. وهكذا نصل، عن طريق الفشل في كل شيء، بما في ذلك فشل البحث

(٦٣١) وهو ما يقابل الإله.
(٦٣٢) أي أن الإنسان كائن عرضي، وليس ضرورياً، ويعيش في الزمان.

الفلسفي ذاته، إلى الوجود, (يقول ياسبرز: «إن الفشل هو الكلمة النهائية»).

ويمكن أن نتحدث عن الوجود بمعاني ثلاثة:

أ ـ فنجد أمامنا أولا الوجود من حيث هو ما يكون (Dasein، أي الكائن)، أي من حيث هو ما يكون موضوعياً (أو كموضوع).

ب ـ ونجد أمامنا ثانياً، في عملية المعرفة، الوجود من حيث هو «ما من أجل ذاته»، وهو المختلف كل الاختلاف عن كل وجود للأشياء، ويسميه ياسبرز «الوجود» (Existenz).

جـ ـ أخيراً نجد أمامنا «ما هو في ذاته» (Ansichseiende) الذي لا يمكن لا للكائن ولا للذات أن تدركه، وذلك هو «التعالي».

هذه النواحي هي أقطاب ثلاثة للوجود، أجد نفسي في مواجهتها. وأياً ما كان نوع الوجود الذي أبدأ منه، فإنني لن أستطيع أن أجد الوجود كله، ولا أن أحيط به. وهذا هو السبب في الضرورة التي تجد الفلسفة إنها مضطرة معها إلى أن «تتعالى».

ويتحقق التعالي على طرق ثلاثة:

١ ـ عن طريق التوجه في العالم.

٢ ـ عن طريق إيضاح الوجود.

٣ ـ عن طريق الميتافيزيقا.

والتعالي الأول يخرج العالم من وجوده الموضوعي المتماسك والمنضم إلى ذاته، ويصل به إلى الحدود التي لا يمكن أن يتعداها.

والتعالي الثاني، إيضاح الوجود، ينطلق من الأنا باعتبارها «كائناً»، وهي التي تكون موضوعاً لعلم النفس، ويصل بها، أي بالأنا، وعن طريق التعالي، إلى الأنا على المعنى الصحيح، أي باعتبارها «الوجود».

أخيراً، وفي الميتافيزيقا، لا يكون التعالي ممكناً إلا «للوجود» (الإنساني)، والذي يخرج من دائرة «الكائن» ليعود إلى ذاته، ويرتفع على سلم التعالي.

في كل حالة من حالات هذه الطرق الثلاثة ، يكون هناك نوع من تعدي التعارض بين الموضـوع والذات ، من أجل إدراك الـوجـود الحق . ومن المفهوم أن هـذا الضرب من البحث ليس مفتـوحاً أو ممكنـاً للعقل الاستدلالي . إن ياسبرز يبحـث في فلسفته عن نقطة التقاء الموضـوع مع الذات ذاتها . وفي هذا الاطار، لا يكـون ممكناً استخدام المفـاهيـم العقليـة ، ولا يكـــون للكلمات من معنى ، حيث أن مـن يتكلم يتكلم مستخدمـاً اصطلاحات الفكر، بينما هـذه الاصطلاحات لا يكـون لها من دلالة على مستـوى ذلك البحث عن الـوجـود الحق بوسيلـة التعـالي . إن الكلمات ليس لها من وظيفة غير وظيفة الإشارة إلى الاتجاه الذي يكون على الذات أن تتخذه .

ثالثاً : التوجه في العالم

إن التـوجه فلسفيـاً في العـالم يحاول أن يحطم الغموض الكـوني ، الـذي ينشأ من التوجـه التجريبـي نحو العالم , وهـذا التوجـه الفلسفي يشير أول مـا يشير إلى حدود «الضغـوط والحدود» : فهـذه الضغوط والحدود في فهم الـريـاضيـات هي المسلمات الأولى للرياضيات ، وهي في العلوم التجريبيـة تتمثل في خضوع الوقائع للنظريات ، وهي في التصورات الشمولية عن العالم تظهـر في شكل صعوبة التواصل والافتقار إلى الكمال في النظام الفكري .

كذلك ، فإن هذا التوجه فلسفيا في العـالم يلقي ضوءا قويا على المتناقضات التي تظهر في شتى جوانب التجربة . وهي تظهر استحـالة الوصول إلى وحدة الصورة التي نريد الوصول إليها عن العالم .

والسبب في هـذه الاستحـالـة هـو أن هنـاك في العـالم أربع دوائر لأمـور الـواقع الحقيقية ، وهي : المادة ، والحياة ، والنفس ، والعقل . وهذه الدوائر الأربع كلها فعلية وحقيقيـة ، والعقل على الأخـص ليس مجرد جهـاز قصـدي ، بـل هـو فعلي وواقعي بالمعنى الدقيق ، وإن يكن معنى الواقعيـة هذا للعقل مختلف بعض الشيء عن معناه في الدوائر الثلاث الأخرى . هذه الدوائر الأربع جهات مختلفة ومتباينة للموضوعية ، حيث أن هناك دائماً صدعاً وانفصاماً بينها .

ومثال ذلك أن ياسبرز يرى أن فكرة «التعاقب»[٦٣٣] واضحة الأهمية بالنسبة إلى كل بحث حول التوجه بازاء العالم، ولكن تلك الفكرة في تناقض مع وعي العقل. صحيح أن بعض الفلاسفة يحاول أن يجعل العقل، أو يجعل الطبيعة، هو أو هي، المطلق، وأن ينكر، في كل حالة، الحقيقة الواقعة الفعلية الأخرى، ولكن ياسبرز يعتبر أن التوجه المعتدل غير المتطرف نحو العالم هو الذي يلتزم بالواقعي الفعلي كله، ويعترف بوجود الدوائر الأربع جميعاً جنبا إلى جنب. كذلك فإنه لا ينبغي إرجاع هذه الدوائر إلى مبدأ واحد موحد، ولا حتى دائرة الكائن غير العضوي.

ويظهر «الافتقار إلى الوحدة» أيضا في أفعال التكنولوجيا، وفي أفعال الرعاية، وفي التربية، وفي السياسة: ففي سائر هذه الميادين نصطدم بحواجز وعوائق لا نقدر على تعديها. ويمثل ياسبرز لهذه التقارير بتحليل الاتجاهات المنوعة لطبيب بازاء مريضه، ويبين أن أيا منها لا يمكن أن يكون كافياً بذاته. كذلك، يقوم ياسبرز بفحص معنى العلوم الطبيعية وقيمتها، ويدرس الاعتراضات التي تقام ضدها. ثم هو يدرس علوم العقل، وتصنيفات العلوم. ويظهر من هذه الدراسة أن كل تصنيف للعلوم إنما هو نسبي ومقضي عليه بالفشل إذا زعم أنه هو الحقيقي. وهكذا، ، وكما أن العالم لا يستطيع أن ينغلق على نفسه لأنه لا يحوى في داخله على أي أساس أو قاعدة، فإن التوجه في العالم على ما تقدمه العلوم لا يستطيع أن يقف على قدميه.

ونفس الأمر نجده أيضا في مواجهة التوجه الفلسفي ذي الحدود الثابتة، من مثل المذهب الوضعي والمذهب المثالي. إن الوضعية ترى المطلق في الفكر الميكانيكي وفي المعرفة الملزمة الموضوعية، فهي لا تستطيع أن تملك نفسها بنفسها. إن وجهة النظر الوضعية تظهر من البداية إنها مذهب مستحيل، حيث أنها تقوم بتبرير ذاتها، وهو أمر بغير معنى من وجهة النظر الوضعية ذاتها.[٦٣٤] ولكن المثالية لا تقل واحدية في النظرة وخطأ عن الوضعية. إن كلا المذهبين إجابة عن سؤال: ما الحقيقة الحقة؟

(٦٣٣) المقصود التتالي، وخروج شيء من شيء.

(٦٣٤) لأنها توجب الخروج إلى الوقائع من أجل التبرير.

ويجيبان بأنها الكل والعام. فهما لا ينتبهان على الاطلاق إلى الموجود، ولا يعرفان الفرد إلا من حيث هـو موضـوع. وهما يعتبران الوجـود شيئاً مبرهنـاً عليه ويمكن البرهنـة عليه. وفي نظـرياتها الأخلاقيـة، فقد الحكم الإنسـاني أصله ومنبعه. إن التـوجه في العالم يثبت استحالة الوصول إلى صورة صحيحة عن العالم.

إن هذه المحاولات تؤدي خدمة إلى الفلسفة الوجودية بمحض أوجه النقص التي فيها. إن الأزمة التي تقع فيها هذه المذاهـب تفتح الباب أمام طريقين لا ثالث لهما: إما الرجوع إلى السلطة وإلى الوحي، وإما التقدم نحو الاستقلال الفلسفي.

ويظهر التعارض بين الدين والفلسفة ظهوراً بينا في التأمل اللاهوتي والفلسفي، ولكن لا هذا ولا تلك بقادر على تقـرير معرفة ملزمة تكـون مفسرة للإيمان. ولابد من الاختيار فيما بينهما: أما الارتماء في حضن السلطة أو المخـاطرة بمجابهة الأخطار التي يثيرها الوجـود. إن هناك صراعاً بين الفلسفة والـدين.. ولكن حيث تكون الفلسفة والدين على حقيقتهما، ولا ينزلقان إلى مستوى المعرفة الموضوعية، فإن كلا منهما يحترم الآخر، رغم عدم إمكان التفاهم المتبادل فيما بينهما.

رابعاً : الوجود

إن ما يسمى في اللغة الأسطورية «بالنفس» يسمى في اللغة الفلسفية «الوجود». إنه الموجـود الذي يجابه وجـود العالم كله. إن الموجـود ليس كائنـاً، بل هو يمكن أن يكـون وينبغي أن يكـون. إنني أنـا نفسي هذا الموجـود، بقـدر مـا أنني لا أتحول إلى موضوع أمـامي أنا نفسي. إن الوجود انفتاح على وجـود العالم، ولا يقوم إلا في الفعل والسلوك. ونقـابل هذا الانفتـاح في «المواقف الحدية» (من مثل الموت والألم والصراع والخطيئة)، وفي الوعي التاريخي، وفي الحرية، وفي التواصل مع الآخرين.

إن تأكيد الوجود بـالفكر هو «إيضاح الوجود». ولكن الـوسائل التأملية الكفيلة بـالوصـول إلى هـذه الإنـارة ينبغي أن تكون ذا صفـة مخصـوصة، لأن الـوجـود ليس مـوضوعـا: فلن أستطيع مطلقاً أن أقـول عن نفسي من أكون. إن الفكـر الموضِّح لا يستطيع مطلقاً أن يدرك الحقيقة الوجوديـة، لأن هذه الحقيقة الوجودية لا تقوم إلا في

السلوك الفعلي . أما إذا كان الفكـر الموضِّح ليس فكراً فحسب ، وإنما هو مصور على هيئة ما يتعالى على الـوجود (الذي هو نفسه ، من جهته ، يقـوم أيضاً بفعل التعالي) ، فإنه سيكون هو نفسه تحقيقاً للإمكان الـوجودي ، ويمكن له عندئذ أن يدرك الوجود الممكن .

أما مناهج إيضاح الـوجود ، فهي : الـذهاب إلى الحدود التي تصل إلى أن تمس الفـراغ والخواء ، الأخـذ الموضـوعي للغـة السيكلـوجيـة ولتلك المنطقيـة ولتلك الميتافيـزيقية ، وأخيراً ابتـداع نوع من الكلي على نحـو مخصوص . هـذا المنهج الأخير يسمح ببنـاء لغة تتـلألأ فيهـا الامكانيـة الـوجوديـة ، وتقوم فيهـا تخطيطيـة صوريـة للوجود ، وإن تكن غير متوافقة مع الوجود كامل التوافق ، ولا يكون لها من معنى إلا من حيث اعتبارها وسيلة لاستجواب الوجود .

بمساعدة هذه التخطيطات ، يمكن وصف الوجـود بوسيلة مجموعة من المقولات المخصوصـة ، والمعارضة لمقولات كـانت ، والتي ينبغي تطبيقها على الوجـود القائم : فبدلا من أن تكون الحقيقة الوجودية محكـومة بعدد من القواعد ، فإننا ندرك أنها ذات طبيعة تاريخية تماماً . إن لها منبعاً خاصـاً بها ، أي أنها حرة ، ففي هذا الإطار «يوجد» يعني «يقرر» . إن الوجود ليس أمراً جامـداً ، بل هو يتثبت من ذاته في خلال الزمان . وهو لا يعرف التبـادل ، وإنما يعرف التواصل . إن الحقيقي في الوجـود ليس هو ذلك الذي يقابل الإدراك الحسي ، وإنما هو المطلق القائم في لحظة الحسم .

إن مرتبـة الوجود تتوازى هنـا مع مدى عِظَم الموجود ، حيث تتعارض الامكـانية الموضوعية مع إمكانية الاختيار من حيث هو لا حسم للمستقبل ، وفي هذا اللاحسم يقـوم وجودي ذاتـه . وتتـوازى ضرورة الموجود مـع الزمـان الـذي هو اللحظـة ، بينما يتعارض الحاضر الأبدي مع الزمان اللانهائي .(٦٣٥)

---

(٦٣٥) المقابلـة في هذه السطور تقـوم ، من جهة ، بين الوجـود الإنساني (المرتبة الـوجودية ، إمكـانية الاختيـار ، الـزمـان في اللحظـة ، الحاضر الأبـدي) ، وبين الموجـود من جهـة أخـرى (المقدار ، الإمكانية الموضوعية ، الضرورة ، الزمان اللانهائي) .

إن الوجود ليس أمراً موضوعياً، قابلاً للقياس، خاضعاً للتجربة، كلي التطبيق، إنما هو حرٌ ومنذ منبعه. إن كل وجود له زمـانه، وفيه أصول ومصادر، وفيه انبعاثات جديدة.

ويقـدم ياسبرز عـدداً من التعريفـات الـزائفة للـوجود (لأن التعـريف الحقيقي مستحيل)، والتعـريف الأنسب من بينها ربما يكـون هو: «الـوجود هـو ما لا يصير موضـوعاً على الاطلاق، إنه أصل فكـري وسلوكي، وهو مـا أتحدث عنه بكلمات لا تعني شيئاً. إن الوجود هو ما يرجع إلى ذاته، ومن هنا فهو يرجع إلى تعاليه».

ولكن سيكون من الخطأ الخطير أن يريد البعض إدراك الوجود على أنه ذاتية. إنما الوجود، في الواقع، ثغرة في دائرة الكينونة المكونة من الموضوع والأنا. ولكنه يقوم فيما وراء هـذا التمييز بين الموضـوع والأنا، لأن الفلسفـة تضع مـوضع التساؤل كـلا من الموضـوعية والـذاتية. إن الـوجود يشق طـريقه في اتجاهين: نحـو الموضوعي ونحـو الـذاتي. وهــدف الفلسفـة، في هــذه الحالـة، هــو التملك الجديـد المتـذبـذب للموضوعية. ونرى من هذا كيف أن ياسبرز، وهو بسبيل دراسة مشكلة الموضوعية، لا يجد اصطلاحاً موضوعياً يعبر به.

وإذا أراد المرء أن يصف الـوجـود في دقـة أكبر، فـلابـد من فهم واضح لمفـاهيم ثلاثة: التواصل، التاريخية، والحرية، التي «هي» الوجود.

خامساً: التواصل

يولد الوجود من ذاته، ولكن ليس فقط من ذاته ومع ذاته: فليس هناك وجود إلا من حيث هو تـواصل واع، بحيث أنني لا أوجد إلا في التواصل. ويميـز ياسبرزين أنواع عـدة للتواصل، يوجـد الإنســان فيها باعتبـاره الكائن (Dasein) وكل هــذه الأنـواع لها حـدودهـا، ثم يقـوم التواصـل الوجـودي فيما وراءهـا. هـذا التـواصل الوجودي هو عملية كشف، وهو كذلك وفي نفس الوقت عملية تحقيق الأنا باعتبارها هي هي(Selbst). في هذا التواصل الوجودي يهب «ما هو هو» نفسه إلى نفسه في عمليـة من الخلق المتبادل. إن التـواصل هـو صراع غرامي. إن الـوجود يتصـارع في داخله من أجل الخـلاص بغير حدود. ولكن هذا الصراع صراع من نـوع مخصوص:

ذلك أن هــدفــه ليس الهيمنة أو الانتصار على الاطلاق، إنما يضع كل طرف كل ما لديه أمـام تصرف الآخر. إن الحب ليس هو بذاته التـواصل، ولكنه منبع التواصل، ويغير التـواصل الـوجودي يصبح الحب إشكـالاً. وإن صراع التـواصل الغـرامي لا يتـوقف للحظة، اللهم إلا إذا فُـضَّ التواصل. ويظهـر هـذا الصراع الغرامي وكأنـه يخرج من لا شيء، أما هدفه فإنه ليس المعرفة.

يمكن أن يظهـر التواصل أيضا في القيـادة وفي الخدمة(من حيث هـي إخلاص وطيبة، وتواضع ومسئولية)، وفي العقد الاجتماعي، الذي يعتبر شرطاً لوجود الجماعة البشرية، وفي المناقشة، حين يكون هناك بين المتناقشين تفاهم متبادل، بل وحتى في الحياة السياسية، إذا لم تتحول إلى مطلق.

ويقوم التـواصل بدور بـالغ الأهمية في الفلسفـة. يقول ياسبرز في مقـدمة كتـابه الـرئيسي: «نحن لا نتفلسف ابتداء مـن العزلـة، بل ابتـداء من التواصل: إن نقطـة انطلاقنا، سواء في حال الفكر أو في حال السلوك، هي إننا إنسان بازاء إنسان، وفرد بازاء فـرد». فليس من الممكن التفلسف بغير تـواصل. إن الفكر يكـون فلسفيا على الحقيقة بقدر ما تقتضي حركة الذهن توافر التواصل. إن الحقيقة الفلسفية يقوم منبعها وحقيقتهـا في التـواصل وسبب هـذا واضح: إن فعل الفلسفـة هـو فعل من أفعـال الـوجود، وهـو الذي لا يتأصل إلا في التـواصل. وحيث أن الأمـر كذلك، فإنـه لا يمكن قيـام أيـة حقيقـة نهائيـة على هيئة نظـام فلسفي، لأن نظام الحقيقـة ذاته لا يكتسب إلا بعمليـة التطـور الشخصي، وهــو لن يتحقق إلا في نهايـة العمـر، حين تتوقف الحياة ويتوقف التطور.

سادساً: الموقف والتاريخية

إن الوجـود (Existenz) يكون في موقف دائماً. وياسبرز يقصد «بالموقف» واقعاً حقيقياً أمـام ذات تهتم بذلك الموقف من حيـث هي «كائن» (Dasein)، حيـث يفرض الموقف على الذات إما حداً مقيداً وإما امتداداً في التصرف. ويمكن أن تتعدل المواقف، أو أن تقلب قلبـاً، ولكن هناك أيضـاً مـواقف مطلقة. هـذه هي «المواقف الحدية»، التي لا نستطيع لها تعديلاً، وهي نهائية، وأمامها نجد أنفسنا في الفشل.

هذه المواقف ليست موضوعاً للمعرفة، وإنما الوجود وحده هو الذي يمكن أن يشعر بها. تلك المواقف الحدية هاهي: أن يكون الموجود دائماً في موقف محدد، الموت، الألم، الصراع، والخطيئة. إننا نرد على المواقف الحدية بتنمية الوجود الممكن فينا، وهكذا نصير نحن أنفسنا حين ننفذ، والعيون مفتوحة، في قلب المواقف الحدية. إن تحقق الوجود ككل لا يتم إلا في إطار المواقف الحدية. بعبارة أخرى، فإن الوجود الحقيقي هو الواقع التاريخي الذي يتوقف عن الكلام.

ذلك أن الوجود ذو طابع تاريخي. هذه التاريخية تكشف لي الطابع المزدوج لوعيي: إني لا أوجد ككائن إلا في الزمان وحده، ولكنني لست أنا ذاتي في الزمان: هذان الجانبان ما هما إلا نفس الشيء، في الأصل، في الوعي الوجودي. إن التاريخية هي الإتحاد ما بين الكائن (Dasein) الخام وبين الوجود، وما بين الضرورة وبين الحرية، بقدر ما أن الضرورة المطلقة والحرية بغير حدود، كلاهما على السواء، ممتنعتان في الوعي التاريخي، إن الوجود لن يكون شيئاً إن لم أكن «موجوداً»، لأنه لا يكون وجود بغير الكيان الخام الموجود. وفي نفس الوقت فلن «أكون» إن لم أكن وجوداً. فالتاريخية، إذن، هي اتحاد ما بين الزمان والأبدية. إن الوجود لا هو غياب الزمان ولا هو الزمانية من حيث هي محض زمانية، وإنما هو هذا في ذاك. هذه الخاصة التي للوجود تنكشف في «اللحظة»: اللحظة هي علاقة هوية ما بين الزمانية واللازمانية، هي تعميق اللحظة الفعلية في صميم الحاضر الأبدي.

ومن الواضح أن الوعي التاريخي لا يدرك إلا الموجود الفردي وحده، وليس الكلي على الإطلاق. وعلى ذلك، فإن التاريخية ليس من الممكن التفكير فيها. ولهذا السبب، فإنها ليست مع ذلك لا عقلية، لأن اللاعقلي هو أمر سلبي تماما، بينما التاريخي المطلق هو أمر ايجابي تماما. إن التاريخية هي ساند وعي الوجود، هي المنبع وليس الحد، الأصل وليس مجرد فضلة باقية.

سابعاً: الحرية والخطيئة

إن الوجود حرية. هذه الحرية إطارها تختلف تماماً عن إطار مشكلة الحتمية

والـلاحتمية. إن هـذين الموقفين يأخـذان الوجـود الموضـوعي وكأنـه كل الوجـود، ويفقدان الحريـة على هذا النحو. إن الحرية الـوجودية ليست موضـوعية، وهي غير قابلـة للبرهنة عليها، ولا يمكن دحضهـا سواء بسواء. إنها ليست هي المعـرفة، ولا هي الارادة الحرة، ولا هي القانون، ومع ذلك فلا حرية بغير معرفة، بغير إرادة حرة، بغير قانون.

إنني أعي الحريـة في الاختيـار الوجـودي، أي في القـرار الذي اتخذه لأصير أنـا ذاتي. وحيث أن الحريـة هي هي الوجـود، فإنـه لا يمكن وضعها في تصـور عقلي. إنني أعرفهـا على اليقين على أنها لي، ليس بالفكر، بل بمحض واقعة الـوجود. لهذا كله تبدو الحريـة مجموعا متناقضـا من الارادة الحرة ومن الضرورة: إنني أستطيع لأنه يجب عليّ. ذلك إنـــه حيث أنني ذو إرادة حـــرة، فإنني أوجب على نفسي أمـــوراً، وأفعل، وأتحمل النتـــائج. إنـــه إرغـــام، نعم، ولكـن ليس من جـــانب الحقيقـــة التجريبية، بل من جهة خلق ذاتي بذاتي لحظـة الاختيار. وينتج عن هذا أنه، كما أنه ليس هناك من وجود بغير موجود خام، فإنه ليس هناك من حرية مطلقة.(٦٣٦)

إن واقعة إدراكي أنني حر تجعلني أقر أنني مذنب. ولكن الخطيئـة ليست أمراً خـارجياً على الحريـة: إنها هي داخلة في صميم حـريتي، وبسبب واقعة أنني حـر. ذلك أننا نوجد في نشاط هو سبب وجوده هو ذاته ومبدأ تبريره: فينبغي عليَّ أن أريد وأن أفعل من أجل أن أحيـا. حتى الـلافعل، هـو نفسـه فعل. ولكن حين أختـار وأفعل فعلاً معيناً، فإنني بهذا التقط إمكانية واحدة مما أمامي، وهذا يعني أنه ينبغي عليَّ أن أرفض الأخـرى. ولكـن الإمكـانـات الأخـرى مـا هي إلا البشر الآخـرون. وهكذا، فإنـه بقراري أن أوجد، أي بمحض وجودي ذاتـه، فإنني أقع في الخطيئة. هـذه الخطيئة تشكل شرخـاً في كل محاولة لتبريـر الوجـود القائم في الصيرورة تبريـراً داخلياً وبذاته، كما أن هذه الخطيئة الأصلية هي أساس كل الخطايا الأخرى(٦٣٧). إنها لا يمكن الهرب منها، بل هي الوجود ذاته.

---

(٦٣٦) الجسم عامل للتقييد والتحديد.

(٦٣٧) أفكار المسيحية عن الخطيئة هي الخلفية الضرورية لكل هذا.

ثامناً : التعالي

إن الموجود ليس له من أساس، وهو ممزق، والوجود افتقار ونقص بغير نهاية. إن الوجود لابـد أن يدخل في علاقة مع التعالي، وإلا فلـن يكون. كل وجود من حيث هو كيان قائم بذاته، وكل وجود من حيث هـو حرية، هو وجود واحد، ولكنه ليس «الموجـود»، بألف لام التعريـف. إن الوجـود الحق هـو التعالي. والتعـالي لا يمكن إدراكه على هيئة مـوضوع، إنه مخفي. أما الميتافيزيقيـا التي تدرسه، فإنها لا تستطيع شيئاً غير أن تستخـدم الرمـوز للتعبير عنه، والتفكير فيـه يتحطم بذاتـه منطقياً. في التعالي يأتي الوجود واللاوجـود تناوبياً، وفي تغير متصل. ويظهر التعالي، من حيث هو مـوضوعيـة ميتافيزقيـة، في الأسطورة وفي الـلاهوت وفي الفلسفـة وهي جميعاً في صراع دائم ولكن المنهج الصحيح للميتافيـزيقا هـو أن تأخذ واحداً من هـذه الطرق الثلاثة: التعالي الصوري، الترابطات الوجودية، وقراءة الشفرة.

في «**التعالي الصوري**»، يحدث التعالي ليس فقط على مقولات الموجود الخام، بل وكذلك على الـوجود نفسه. ولا يكاد يكـون هناك مفر من أن نتصور الإلـه على هيئة الشخصية[٦٣٨]، ولكن الإلوهية تبقى أمراً غيبياً.

أمـا «**الترابطات الوجـودية**» للتعالي، فهي: العناد والهجـر، والسقوط، وارتقاء مدارج الـوجود، وقـانون النهار وهـوى الليل، وثراء المتعـدد والواحـد. وقد أصبح مشهوراً مـذهب القانونَيْن، من بين سلسلـة هذه الترابطات. ذلك أن وجودنـا يبدو خاضعـاً، في إطار وجـود الكائن (Dasein)، لقوتين اثنتين: فقـانون النهـار يأمر بالـوضوح والأمـانة ويقتضيها ، ويـريد أن يتحقق في العـالم. أما هـوى الليل، فإنه شهوة أن يحطم الوجود نفسه في العالم، وهـو يلقي بسائر الأوامر أرضا، وهو ظلمة، وهـو يـذوب في الخضـوع لـلأرض، لـلأمّ، للعِـرْق. إنـه يعبر عن نفسـه في الإثـارة الجنسية. هذان العـالمان يترابط كل عالم منهما مع الآخر، ولكن اجتماعهما التركيبي لا يتحقق في أي وجود.

ويرفض ياسبرز، في نظريته عن الواحد والمتعدد، تطبيق مفهوم الوحدة أو التعدد

---

(٦٣٨) تبرير فلسفي للتصور المسيحي عن الألوهية.

الرقميين على الألـوهية، أو حتى تطبيق أيـة وحدة أو تعـدد، نفرضهـا، عليها. إن التعالي هو الواحد، ولكن كلا من مذهب الأحـدية والتعددية في تصور الألوهية غير كاف بذاته. بل إنـه لا يمكن حتى أن ننسب الشخصية إلى الإله، لأن الشخصية لا تـوجـد إلا مع شخصيـات أخـرى، والإلـه ليس لـه مثيل. في كل هـذا القسم من نظريتـه، يبدو ياسبرز تلميـذاً مخلصاً لأفلوطين. فـالألوهية عنـده مخفية، لا يمكن إدراكها بـالمعرفـة، وهي المطلق الذي يتعـدى كل المقولات. إنها التعـالي، ولكنها في نفس الـوقت قـائمة في الموجـود الخام كما في الـوجـود. وعلى العكس من ذلك، فإن نظريتـه في الشفرة تحتوي على أشيـاء جديـدة، وإن كان ياسبرز يبقى هنـا أيضاً على خط تراث الأفلاطونية الجديدة العظيم.

تاسعاً : قراءة الشفرات والفشل

أهم مناهج الميتافيزيقا منهج الشفرات (Chiffrelesen).

الشفرة هي الوجود الذي يضعنا في حضور التعالي، دون أن يكون على التعالي أن يصير موجوداً مـوضوعياً أو موجوداً ذاتيـاً. ومن المستحيل أن نفصل، في الشفرة، ما بين الرمز والمرموز إليه: إن الشفرة تحمل التعالي إلى الحاضر، ولكنها لا يمكن تفسيرها وتأويلهـا، إنها دوماً ملتبسـة مبهمة المعنى. وعلى ذلك، فـإنه لا يـوجد تأويل عـام للشفرات، وكل تفسير هـو دوما تأويل في إطـار الوجـود. ذلك أن الوجـود هو محل قراءة الشفـرة. هذه القراءة تتم في السلـوك الذي نقـوم به. إنني في صراعي من أجل الـوصول إلى هـذه القـراءة، أمسك بوجـودٍ في هـذه القراءة. وهي ليست على صلـة بالأنطولوجيا، فلا يوجد في صَدَرِها معرفةٌ ملزمة.

ليس هنـاك أمر لا يمكن أن يكـون شفرة: كل مـوجود، والطبيعة، والتـاريخ، والوعي بوجه عام، والإنسان نفسه، وحدته مع الطبيعة ومع عالمه، وحريته، إلى غير ذلك، كل هذا يمكن أن يكـون شفرةً للتعالي. والفن هو اللغـة التي تعين على قراءة الشفـرة. ولكن التأمل الفلسفي هـو أيضـاً قراءة للشفـرة. وعلى ذلك، فإن بـراهين وجود الإله هي الأخرى قـراءة تأملية للكتابة الشفرية، ومنبعهـا يقوم في وعي الوجود

بكينونته. ولكن لا يمكن مطلقاً البرهنة على التعالي، كل ما يمكننا الوصول إليه عنه هو الشهادة. إن الشفرة الحاسمة للتعالي هي تلاشي الموجود، هي الوجود في الفشل.

إن التجربة تعلمنا أن الفشل هو الكلمة الأخيرة: كل شيء يسقط. ولكن ما يسقط في مواقف الإنسان إنما هو الوجود ذاته. ومع ذلك، فهناك فشل بالمعنى الصحيح وفشل وهمي. وهكذا، فحين يريد المرء الفشل ويسعى إليه، وخاصة حين يرغب في نهاية كل شيء، هنا نكون بازاء الفشل الوهمي. أما الفشل بالمعنى الصحيح، فإنه يتحقق في المشاركة في بناء عالم في نطاق الموجود، مع الرغبة في أن يكون ذلك العالم منظماً وذا بقاء ودوام، ولكن مع جسارة الوعي بمخاطرة السقوط الأكيد. هذا السقوط بالمعنى الصحيح هو تأبيد (من أبدية)، ويمكن أن يصير شفرة ذات أهمية للموجود. إن وعي الفشل لايولد السلبية إلا حين يفترض المرء أن الديمومة الزمانية هي معيار القيم، وحين يجعل من الوجود الكوني مطلقا.

إن الفشل ضرورة. فحيث تكون هناك حرية، فلابد أن تكون القيمة والديمومة هشتين. ولما كانت الحرية لا تقوم إلا عبر الطبيعة وضدها، فإنها لابد أن تتحطم إما كحرية أو كموجود معطي. إن قراءة الشفرة ليست ممكنة إلا مع فشل أكاذيب الموجود المعطي، أي في فشل كل معرفة وكل فلسفة. وبصفة أخص، فحيثما يكون النهائي هو الإناء الذي يتجلى فيه الحقيقي، فلابد من أن يتحطم شذرات.

ويبدو أن ياسبرز يرى أن فشل كل موجود نهائي يبشر بالوحي والكشف وتأكيد لا نهائية الإله، الذي هو الوجود الحق الوحيد. إن الإله لا يمكن أن يظهر إلا من حطام الكائن النهائي. هذا هو السبب في أن الكلمة الأخيرة لفلسفة ياسبرز هي هذه: «التفلسف، هو تدرب على الموت»[٦٣٩]، وشعارها هو: «فلنجرب الوجود في الفشل».

---

(٦٣٩) تعريف للفلسفة عند أفلاطون، في محاورة «فيدون».

ملاحظات ختامية انتقادية حول الفلسفة الوجودية

لكي نزن الفلسفة الوجودية في ميزان عدل، فإن علينا قبل كل شيء أن نميز فيها بين سمتين مختلفتين: فهي تنحصر، في المحل الأول، في عودة إلى الأسئلة الحارقة المتصلة بمصير الإنسان، والتي هي ذات أهمية في تحديد تصور عن العالم، ثم هي تضم إلى ذلك تحليلاً جديداً للوجود الإنساني على أساس من قاعدة أنطولوجية وميتافيزيقية.

أولاً: ينبغي، بغير أدنى شك، أن يحيي المؤرخ الأوربي، تحية عظيمة، هذه العودة إلى المشكلات الإنسانية، وذلك بدافع من احترامه للثقافة الأوربية، ويمكن تسمية هذا الجانب بالعنصر «المصيري» الذي يوجد في الفلسفة الوجودية. فالواقع أن الاهتمام بمصير الإنسان يبدو مربوطاً برباط لا ينفصم إلى الثقافة الأوربية، على نحو ماكونتها القوى اليونانية والرومانية والمسيحية، ولكن في خلال العصور «الحديثة» اختفى هذا العنصر اختفاء تاماً على التقريب في الفلسفة الأوربية. لقد قالها اسبينوزا منذ القرن السابع عشر الميلادي: «الإنسان الحر لا يفكر في شيء أقل من تفكيره في موته»، أما في القرن التاسع عشر الميلادي، فإن كل شيء يخص الشخص الإنساني كان يعد «غير علمي».

ولا ينبغي، مع ذلك، أن نفهم أن ذلك العنصر «المصيري» هو سمة دينية. فلا يمكن اعتبار نيتشه مثلاً مفكراً دينياً، رغم أنه مفكر «عصري» من الدرجة الأولى. ومن الجهة الأخرى، فإنه ليس ممكنا كذلك مقارنته، أي ذلك المصيري إلى العنصر الديني: فلا القديس أوغسطين ولا باسكال كانا مفكرين وجوديين. وربما أدت مقارنةٌ بين «هِكّل» ونيتشه إلى إيضاح أهمية هذا العنصر في الفلسفة. فكلاهما كان ملحداً وقائلاً بالحتمية، ومع ذلك فإن فكريهما سارا في طريقين مختلفين

كل الاختلاف. وهكذا، فإن عدم وجود الإله هو قضية مبرهن عليها عند هگل، أما عند نيتشه فإنها تراجيديا. ولو حدث وسار مفكرو الفلسفة الأوربية في الطريق الذي اقترحه هگل، إذن لكان في هذا فناؤها وفناء الثقافة الأوربية بوجه عام. وهكذا، فإن تأكيد الفلسفة الوجودية على عنصر «المصير» من جديد هو مشاركة، من غير شك، في جهد تصحيح الحياة والفكر الأوربيين.

بالطبع، لقد غالت الوجودية، كما يحدث كثيراً، في رد فعلها ضد الماضي، وهو رد فعل قد يكون مبرراً في ذاته. ذلك أن كثيراً من فلاسفة الوجودية يرون أنه لا يوجد شيء آخر في الفلسفة غير مسائل المصير هذه، ويدور كل تأملهم الفلسفي حول الموت والألم والفشل وما شابه. وهم بهذا يهملون عاملاً آخر جوهرياً في الثقافة الأوروبية: ألا وهو العقل، الذي طوره اليونان بخاصة، العقل المدرك للموضوعي والمدرك للعلم. إن الوجودية تؤكد غالباً على عنصر المصير، وبقوة شديدة، حتى أنها لا تعود تظهر على هيئة فلسفة أوربية، بل بالأحرى كأنها فلسفة هندوسية، أي تأمل يهدف وحسب، حتى رغم المنطق الذي يأتي به، إلى تحقيق الخلاص. لهذا السبب تصطدم الوجودية برفض له ما يبرره من جانب كثير من فلاسفة أوربا الجادين، بل من معظمهم.

ثانياً: إلى جوار الاهتمام بعنصر «المصير»، فإن الفلسفة الوجودية تتميز بجانبها التكنيكي الفلسفي. من هذا الجانب أيضاً، يمكن للمؤرخ أن يسجل عدداً من الأفكار والنتائج من كل نوع، والتي هي ذات قيمة عظيمة. . فليس من يجادل في أن هؤلاء المفكرين قد أثروا الفلسفة بعدد غفير من التحليلات السيكلوجية والفينومينولوجية المتميزة، بل إنهم استكشفوا، ولأول مرة، ميادين جديدة، ومنها على سبيل المثال الارتباطات ذات الطابع الشخصي المحض بين البشر («الوجود-مع»، «الوجود-من أجل-الآخر»، «الأنت»، «التواصل»). وهكذا ظهرت إلى الوجود سلسلة جديدة من المشكلات، وهي تؤذن بتوسع كبير جوهري لميدان الفلسفة.

إن تحليلات الفلاسفة الوجوديين تحليلات أساسية في مواجهة الوضعية، من

جانب، والمثالية، من جانب آخر. في مواجهة الوضعيين، يدفع الوجوديين، دفعاً ناجحاً، بأن الموجود الإنساني لا يمكن أن يختزل وجوده إلى المادة، كما يتعدون المثالية حين يقررون أولية الوجود على الفكر، وذلك في حماس وقوة إقناع بليغين. وقد أظهر الوجوديون، من ناحيتهم، غالباً، نظريات أنطولوجية، كما أن بعضهم طور فيها، وتوَّجَها بمذهب في الميتافيزيقا.

ونلاحظ أخيرا، وبوجه خاص، أن فهمهم لمختلف المشكلات المتصلة بنظرية الإنسان يتعدى ببعيد كل ما أنتجه القرن التاسع عشر الميلادي في هذا الصدد. ولذلك فإن المؤرخ ليس بحاجة إلى التأكيد كثيراً على أن الفلسفة الوجودية ليست وحسب صيحة نبوءة، بل هي أيضاً فلسفة ذات اصطلاح ومناهج تكنيكية فلسفية خاصة، وأنها من أكثر من منظور، ذات قيمة عظيمة.

ولكن هذا الجانب «الفني» الاصطلاحي للوجودية يظهر كذلك أكبر مظاهر الضعف فيها. ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لم يكادوا يتعدون المثالية إلا قليلاً، فهم يفترضون أن الموضوعي ينبغي بالضرورة أن يكون خاضعاً لشروط الذات، ويبحثون بهذا عن الوجود في مجال «ما يتعدى الموضوع» (Transobjectif) المزعوم، والذي لا هو ممكن تصوره بالفكر، ولا هو، بالتالي، ممكن الادارك بالكلمات.

إن المُتعيِّن هو ما يهتمون به أعظم اهتمام، حتى أصبحوا لا يشتغلون بشيء غير ذواتهم، وهكذا، غالباً ما تحولت فلسفاتهم إلى سيرة حياة ذاتية خالصة، تعبر وحسب عن محض حالات شعورية وعواطف خالية من المعنى على التقريب، وذلك بطريقة شاعرية، فضلاً عن كونها غير علمية.

والأمر أخطر كثيراً، بوجه عام، حينما ينظر المؤرخ في أنطولوجيا الوجوديين. ففي نظر النظرية الجادة التي تدرس الوجود في هذا العصر تبدو هذه الأنطولوجيا، غالباً، كأنها ألعاب هواة يلعبون بمفاهيم لم يُتعمق فيها بما فيه الكفاية (وخاصة عند سارتر مع مفهوم «العدم»). ولم يتوصل أحد من فلاسفة الوجودية إلى فحص مسألة الوجود من حيث هو وجود، وهم جميعاً يخلطون دائما ما بين درجة الوجود المخصوصة، وهي

خاصيـة للإنســان من حيث هـو إنسان، ونحـو للوجـود معين، الذي ينسبـونه إلى الإنســان عن خطأ. وهكذا، فإن الانقســام الديكـارتي للوجـود، إلى وجود إنســاني ووجود غير إنســاني، وهو الذي وجه كل الفكـر الأوربي «الحديث»، على التقريب، وجهــةً مشؤومــةً، هـذا الانقسام لم يتعـداه الفـلاسفة الـوجـوديون بـواسطـة نظريـة أنطولـوجية حقيقية، بل هـو على العكس، قد تعمق عنـدهم أكثر وأكثر. هـذا هو السبب في أن الوجودية، رغم عظيم ميزاتها والعديـد من المشاركات الميتافيزيقية ذات القيمة، ومن بينها تحليلهـا لعَرَضية الوجود وحدوثه ولتعـالي الإله، أنها تبقى في نهاية الأمر قليلة الإقناع. هذه المشكلات سوف تُعـالج على نحو أكثر جدية بكثير، وأكثر عمقاً، على أيدي فلاسفة الوجود.(٦٤٠)



(٦٤٠) الذين يتناولهم الباب السابع.

الباب السابع

فلسفـــة الوجـــود

الفصل الحادى والعشرون

فـلسفـات الميتافـيزيقا

أولا: مفهوم الميتافيزيقا

يـدرس هذا البـاب، تحت عنوان «فلسفـة الـوجود»، ذلك التيـار الفلسفي في الفكـر الأوربي في النصف الأول من القـرن العشرين الميـلادي، الـذي يحق لـه أن يكـون على أعلى درجة من الأهميـة. ومعظم فـلاسفة هـذا التيار ينحـازون الى صف الميتافيزيقا، وعدد منهم يريد لنفسه أن يكون «أنطولوجيا» وحسب[٦٤١] وحيث أن كلمة «ميتافيـزيقا» تحتمل العديد من المعـاني، فاننا نبدأ بتحديـد المعنى الذي سوف نستخدمه هنا، على تدقيق أكبر.

مصـدر الكلمة هـو المحقق الارسطى اليـوناني أنـدرونيقوس من رودس، الـذي سمىَّ بهذا الاسم عـددا محددا من كتابـات ارسطو، وهـو بسبيل تـرتيب المؤلفـات الأرسطية. لقـد كان يـريد أن يسمىَّ هكـذا وحسب «المقالات التي أتت بعـد كتاب «السفيـزيقـا» (Metaphysica). وقد تحولـت هذه الـ «بعد» (Meta)، خـلال العصور، إلى معنى مختلف: فلم يصبح المفهوم هو ما يأتي «بعد» كتاب الفيزيقا، بل ما «يعلو» على ميدانها، وهو مايفهم الآن مـن كلمة «ميتافيزيقا». أخيرا، فان بعض أصحاب الأقلام من الأدباء ومن شابههم، والذين كانوا على غير علم وثيق بالموضوع إلى درجـة أو اخـرى، وكـذا فلاسفـة الاتجاهـات الحدسيـة، ومعهم دعـاة المذهب الوضعى، كل هـؤلاء فرضـوا على القراء مفهومـا شعبيا عن الميتافيـزيقا: وفيـه تكون

(٦٤١) سيأتي بعد قليل الحديث عن التفرقة بين الأمرين

الميتافيـزيقا انطـلاقةً نحو الغيب والماوراء، نحـو الإله وما شـابه، وهي تُـدرك هذا الماوراء بوسيلـة دفقة من الخيـال الذي لا يعتمـد على أي برهـان مضبوط. هـذا هو المعنى الذى يفهم عليه الجمهور غير الفيلسوف اليوم اصطلاح «الميتافيزيقا».

ولكن الكلمـة تحمل معنى مغايـرا تماما عند معظـم الفلاسفة الـذين سنأتي إلى الحديث عنهم، ومن المهم أن نبدأ بإيضاح هذا المعنى إذا أردنا فهم تلك الكلمة. إن هؤلاء الفلاسفة يطلقـون اسم «الميتافيزيقا» على نظرية الـوجود من حيث هو وجود، إذن فإنهم يقصدون نظريـة الوجود، وهم يجتهدون في تفصيل القول في هـذه النظرية بوسـائل عقلانية. وهم بهذا يتعـدون، بطبيعة الحال، معطيات العلـوم الطبيعية، ولكن معظم الفلاسفة الغربيين اليوم متفقون على أن ذلك ضرورة لازمة.

وتختلف «العقلانية» عنـد فلاسفة الوجود عنها عند الفـلاسفة الوضعيين، فهي لاتعنى تحديـد البحـث بحـدود خبرة علـوم الطبيعـة، ولكنهـا مع ذلك تنص على الحذف الكامل لوسيلتي الخيال والعاطفة مـن طريقة البحث التأملية، وكذا أيضا، عند معظمهم، على حذف المنهج المسمى بالمنهج «الوجودى».

ومن المعتاد، اليوم، أن يُنظر إلى التفرقة بين «الميتافيزيقا» و«الأنطولوجيا» على أنها تقوم في أن مبحث الأنطـولوجيا يقتصر على تحليل بنية الموجود، وبـالتالي على تحليل ماهيته، على حين أن الميتافيزيقا تقدم قضـايا وجودية، أي تتصل بكينونة الموجود. خذ مشكلة المعرفة مثلا. فهي من هذه الزاوية مشكلة ميتافيزيقية في جوهرها، لأنها تبحث في كينونة الوجود في ذاته. هناك تمييز آخر بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا، وهو يأتي من أن هذه الأخيرة لا تقتصر على فحص مشكلات محددة، وإنما هي تريد، من حث المبـدأ على الأقل، أن تتوصل إلى تصـور عام عن الحقيقـة. وهكذا يكـون من المبرر أن نُـدخل فلسفـة نيكولاى هـارتمان في إطـار فلسفـة الوجـود، وإذا كـان من الصحيح أن هذا الفيلسوف يقـول تصريحا إنه أنطولوجي وحسب، فـان الواقع بغير شك ممكن أنه يشتغل بالمسـائل الميتافيزيقية، وخذ مثلا على ذلك نظـريته في قانون القوة.

ولكن، لا ينبغي أن نستنتج من الملاحظات السابقة أن فلاسفة الوجود يحددون نشاطهم بحدود تحليل الوجود. على العكس، فانهم كلهم أو يكاد قدموا فلسفة طبيعية، ونظرية في الإنسان، وأخرى في القيم، من بين ميادين أخرى. إنما يقوم الاختلاف فيما بينهم وبين الفلاسفة الآخرين في أن نظرياتهم في الأنطولوجيا العامة وفي الميتافيزيقا تقف موقف الأساس من شتى مذاهبهم المتصلة بالتخصصات الفلسفية المعينة.

ثانيا: المفكرون

هناك من الميتافيزيقيين اليوم الكثير، إلى درجة أننا لا نستطيع مجرد ذكر أسمائهم وحصرهم جميعا. كذلك، فإنه ليس من السهل تصنيفهم إلى مجموعات، لأنك إذا أخذت كلا منهم بمفرده، فإنك واجد بينهم اختلافا بعيدا. ومع ذك، فسوف نميز فيهم بين مجموعات أربع.

نضع في المجموعة الأولى فلاسفة، هم من الألمان في معظمهم، يتجهون وجهة الواقعية غير المباشرة ولكنهم مع ذلك أقاموا نظريات ميتافيزيقية، ويغلب عليها الطابع الاستقرائي. وينبغي أن نذكر منهم أول من نذكر هانزدريش (١٨٦٧ - ١٩٤١م)، وقد جاء من تخصص علم الحياة، وقدم فلسفة عن العالم العضوى تتقارب، من بعض الجوانب، مع فلسفة أرسطو، ثم عاد وأقام على هذا الأساس فلسفة ميتافيزيقية. ولنذكر من هذه المجموعةأيضا هنريش ماير (١٨٦٧ - ١٩٣٣م)، وعالم النفس المعروف أرك يانش (١٨٨٣ - ١٩٤٠م).

تتألف المجموعة الثانية من مفكرين متدينين، يقولون بالالوهية، ويعتمدون على منبع المذهب الأفلاطوني المحدث [٦٤٢] . وقد تطور هذا التيار في إنجلترا على الخصوص، وممثله الرئيسي هو المفكر الافلوطيني المعروف وليام اتجه (ولد عام ١٨٦١م). وبعض الواقعيين الجدد يقتربون من هذا التيار هم أيضا، وإن لم يميلوا إلا قليلا ناحية الأفلاطونية الحديثة، ومن هؤلاء جون ليرد (ولد عام ١٨٨٧م)

(٦٤٢) أو «الأفلاطونية الجديدة»، أو «المحدثة»، وأهم فلاسفتها أفلوطين (توفى عام ٢٧٠م)

وخاصة الفرد ادوارد تايلور (١٨٦٩ ـ ١٩٤٥م) وفي فرنسا، يتخذ موريس بُلندل (١٨٦١ ـ ١٩٤٩م) وجهة مماثلة، حيث بدأ بتقديم فلسفة تنتسب إلى الروح البرجسونية إلا أنه فصل القول، من بعدُ، في مذهب ميتافيزيقي، نجد فيه عناصر من الفلسفة التومارية ومن الافلاطونية المحدثة ومن فلسفة الحياة، وحتى من الفلسفة الوجودية. ورغم أن أفكاره يشوبها بعض الاطناب، إلا أنه كان له تأثيره الكبير على كهنة الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، وعلى بعض رجال الدين المسيحي في كثير من البلدان. ويقابل هذا التيار في المانيا ما يسمى بالاتجاه الاوغسطيني[٦٤٣]، ويمثله على الخصوص يوهان هسن، وهو فيلسوف يعرض فكره على نحو أكثر تنظيما مما يفعل بُلندل وتلامذته.

المجموعة الثالثة تتكون من فلاسفة اتجاه «فلسفة الروح» (Philosophiedel'esprit) الفرنسيين، وقادتها رُنيه لوسِنٌ (ولد ١٨٨٢م) ولوى لافِلٌ (ولد ١٨٨٣م).

ولا توجد مجموعة أخرى من الفلاسفة الميتافيزيقيين أثر فيهم المذهب المثالي بأكثر مما أثر في هؤلاء، بل إن لوسن يذهب مدى بعيدا في هذا الصدد إلى حد إمكان ربطه بالمثالية بأكثر من ضمه إلى اتجاه الميتافيزيقا. وفي ذلك فإن سائر هؤلاء الفلاسفة يضعون مسألة الوجود من حيث هو وجود في مركز اهتماماتهم، كما أن مذاهبهم تدل، من نواحي أخرى، على حيازتها على الخصائص المميزة لفلسفة الوجود.

يمكن، أخيرا أن نضع في مجموعة رابعة عددا من المفكرين ذوى الاتجاهات الطبيعية، ولا بد من أن نذكر منهم صامول الكساندر (١٨٥٨ ـ ١٩٣٨م) على الأخص، والمفكر الامريكي، الذى له تأثيره أيضا في أوربا جورج سانتيان. (ولد ١٨٦٣م).

وإذا كان هذا التصنيف الرباعي يبدو بالفعل مدرسيا، فإنه يضاف إلى هذه الصفة أنه لا يترك مكانا نضع فيه الميتافيزيقيين الآخرين. ونذكر من هؤلاء

(٦٤٣)

بخاصة، الانطولوجي الألماني جونترياكوبي (ولد ١٨٨١م) وعالم الاجتماع النمساوي من فيينا اتمار شبان (ولد ١٨٧٨م) والمفكر السويسرى من مدينة بال باول هيبرلن (ولد ١٨٧٨م) ومنطقي الرياضيات الألماني الكبير هنريش شولتز (ولد عام ١٨٨٤م)، الذي هو في نفس الوقت ميتافيزيقي أفلاطوني.

ولكن سائر ممثلى الميتافيزيقا الجديدة تسودهم شخصيتان ترتفعان وتبرزان:

الفرد نورث وايتهد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧م) ونيقولاى هارتمان (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠م) ومدرسة تبرز هي الأخرى هي المدرسة التوماوية. وسوف نقوم بالتالي بدراسة هذه الفلسفات الثلاث بالتفصيل. ومع ذلك ومن أجل تقديم فكرة عن الاتجاهات الأخرى، فسوف نبدأ بعرض أهم ملامح المذاهب الفلسفية لكل من الكساندر ولافل وهيبرلن.

وقد حدد اختيارنا أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة يعتبرون ممثلين لاتجاهات ثلاثة مختلفة.

ثالثا: التأثيرات

تتنوع أصول المدارس الميتافيزيقية المختلفة، في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، تنوعا شديدا. وهكذا نجد أن الكساندر ووايتهد يأتيان من جانب الواقعية الجديددة الإنجليزية، ويخرج هارتمان من مدرسة ماربورج (٦٤٤) ويخضع لتأثيرات قوية من جانب الفينومينولوجية، بينما يسير الفلاسفة التوماويون على آثار التراث الوسيط في أوربا. وقد كان لكل من فلسفة الحياة والفينومينولوجيا، وهما الحركتان اللتان فتحتا الطريق أمام الفكر الأوربي في القرن العشرين الميلادي، كان لهما تأثير ضخم على معظم الميتافيزيقيين في هذا العصر.

ولكن، إذا أراد المرء أن يبحث عن القوة الحاسمة التي يعود إليها في النهاية تحريك كل هذا التيار الفلسفي، فسوف يجد أمامه، يقينا، أفلاطون وأرسطو.

(٦٤٤) راجع، فيما سبق، الفصل العاشر، «رابعاً»

وتختلف أهميـة كل منهما بحسـب كل فيلسـوف ميتـافيـزيقي مـأخـوذا على حـدة: فالانجليـزي وايتهد تلميـذ لأفلاطـون أكثر منـه لأرسطو ، بينما المدرسـة التومـاوية وهارتمان يتابعون خطوط التوجـه الأرسطية. ولكن هؤلاء الميتافيزيقيين ، في معظمهم ، يظهـرون تأثير أرسطو عليهم. ويظهـر هذا ، على الأخص ، في أنهم يجمعـون في فكرهم، معا وفي نفس الوقت، بين المذهب العقلي واتجاه تجريبي وتوجه نحو تفسير شـامل للحقيقـة، وهـذا المجمـوع لانجـده إلا عنـد الارسطيين. من منطلق هـذه السمات الارسطية، واليـونانيـة بعامة ، فإننـا نجد هؤلاء الميتـافيزيقيين في معـارضة حادة مع روح الفلسفة الكانتية. (٦٤٥)

ورغم أن هـؤلاء الفلاسفـة الميتـافيزيقيين الـذين نحن بصـددهم قد تعـدوا، في مجملهم، مرحلة الفلسفـة الكانتية (٦٤٦)، وتعدوا معها توجهـات الفلسفة الغربية الحديثة (١٦٠٠ ـ ١٩٩٠م)، فإن هـذا لا يعني مع ذلك أنهم تخلصوا تماماً من تأثير الفلسفة الكانتيـة، ولا نجد أحداً منهم قد تراجع إلى المواقف الفلسفيـة السابقة على «كانـت». صحيح أن وايتهد يقـول إنه أفلاطـوني بالمعنـى الدقيق، وأن التـوماويين يؤكـدون تكراراً أنهم يأخـذون لأنفسهم مذهب القـديس تومـا الأكويني (١٢٢٤/ ١٢٧٤م)، ولكن الـواقع أن هـذا وهـؤلاء يثرون المذاهب التي يعـودون إليهـا إثـراء عظيماً، وذلك بأن يضعو في إطارها مشكلات جديدة.

وهكذا ، فإن مشكلة المعرفة، موضوعـة على الطريقة الكانتية، تقوم بدور في كل النظم الميتافيـزيقية التي نحن بصـددها، وتظهـر حاضرةً فيها، ولكـن النتائج التي يتوصل إليها هؤلاء الفلاسفة تقف على النقيـض تماماً عن مواقف الفلسفة الكانتية. في نفس الوقت، فإن هذه الفلسفة الميتـافيزيقية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي تعترف بأهمية علوم الطبيعة، وإن لم نجد أيا من هؤلاء الفلاسفة الذين سوف نتحدث عنهم، مع استثنـاء ألكساندر، يعتمـد على تلك العلوم الطبيعيـة مأخوذة

(٦٤٥) الفلسفة اليـونانية تدور من حـول مشكلة الوجـود، بينما تصبح المعرفة هي موضـوع الفلسفة الأول عند كانت.

(٦٤٦) راجع، فيما سبق، الفصل الأول، «ثـانيـا»، والفصل الثـاني، «سـابعـا»، وغير ذلك من المواضع.

كأساس يعتمد عليه وينطلق منه، ذلك لأن موضوع هذه الفلسفة يقوم فيما يتعدى ميدان علوم الطبيعة، ومع هذا، فإننا نجد أن عدداً وافراً من النظريات العلمية، وخاصة نظرية التطور، قد وجد، في هذه النظريات الميتا فيزيقية الحالية، أكمل شكل فلسفي يعبر عنه. ويصدق هذا الحكم على المفكرين الإنجليز على نحو خاص.

أخيراً، فإن الفلسفة الوجودية، في العقد الخامس من القرن العشرين الميلادي، قد بدأت تؤثر على الفلاسفة الميتافيزيقيين. ويبدو أنهم يقتربون من دراسة مشكلة الوجود الإنساني، ابتداء من وجهة نظرهم الميتافيزيقية.

وبصفة عامة، فإننا نجد، عند الفلاسفة الميتافيزيقيين، تَمَثُّل التياراتِ الحديثة نفسَه الذي وُجِد عند الفلاسفة الوجوديين. بل إن معظم هؤلاء الميتافيزيقيين يتقدم خطوة أبعد: فبينما هم يفصِّلون القولَ في كل ما أتى به الفكر الجديد في القرن العشرين الميلادي، فإنهم كذلك وفي نفس الوقت يغترفون من منبع أفكار اليونان والعصر الأوربي الوسيط والعصر الحديث السابق على كانت.

رابعاً: الخصائص

هذه هي، فيما يلي، السمات الأساسية للنظم الميتافيزيقية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في أوربا:

أ ـ التجريبية: يرى ممثلو هذا الاتجاه أن التجربة هي الأساس الوحيد السليم الذي تقوم عليه الفلسفة وتنطلق منه. وعلى هذا، فإنهم، جميعاً، يرفضون المعارف «القبلية» بالمعنى المعروف عند كانت. وإذا كان لدى الإنسان معارف خارجة عن حدود الحس، فإن هذا لا يعني، في رأي الميتافيزيقيين، أنه يمكن للمرء أن يعرف أي شيء كان إلا من خلال خبرة المعطى في التجربة الحسية.

ب ـ المذهب العقلي: الفرق الكبير بين هذا الموقف القابل للمذهب التجريبي على تلك الصورة، وبين فلاسفة المادة أو فلاسفة الحياة، يقوم في أن الميتافيزيقيين متفقين في ذلك مع فلاسفة الفينومينولوجيا، يقبلون إمكان قيام تجربة ذهنية عقلية

(مختلفة عن التجربة الحسية). إن المعرفة عندهم لا تتكون وحسب، وعلى نحو نهائي، من تجارب حسية تترابط فيما بينها بروابط وعلاقات منطقية: إنما هناك في قلب الحقيقة مضمونات عقلية، وهي معطاة لنا على نحو متميز مستقل بنفس القدر الذي تُعطى لنا فيه المضمونات الحسية.

جـ ـ المنهج العقلي: يرفض معظم الميتافيزيقيين منهج برجسون الحدسي، ويتطلعون نحو تأسيس قضاياهم باستخدام عمليات عقلانية. إنهم عقلانيون مخلصون، ويتفقون مع هيجل في أن كل ما هو حقيقي فإنه عقلي. وهم يستخدمون مناهج عقلية في كل الميادين الفلسفية.

د ـ الاتجاه الأنطولوجي: يتميز الميتافيزيقيون عن أنصار الفلسفة الفينومينولوجية بتأكيدهم على أهمية مسألة الوجود. إن موضوع فلسفتهم ليس «الظاهرة»، ولا الماهيات وحدها، بل هو الوجود في كله وشموله، في ماهيته، وفي كينونته المتعينة، وفي سائر الأوجه التي يوجد عليها.

هـ ـ النزعة الكلية (Universalisme): كما أن الميتافيزيقيين يستكشفون الوجود على سائر الأوجه (Modes) التي يظهر عليها، فإنهم كذلك لا يُقْصون عن اهتمامهم وبحوثهم أيةَ درجة من درجات الوجود، ولا يقولون بأن أية درجة منها هي الحقيقة وحدها دون الأخريات، وذلك لأنهم ينظرون إلى كل الحقيقة من منظور الوجود. نفس هذا الاتجاه نحو الكلية والشمول يظهر في أن الميتافيزيقيين لا يعدلون عن محاولة تفسير الحقيقة في كليتها (وهم من هذه الزاوية التيار الفلسفي الوحيد الذي يقف هذا الموقف). لهذا السبب، فإنهم جميعاً، أو يكاد، يعالجون مشكلة اللاهوت الطبيعي[٦٤٧]، ويجتهدون في إعطاء نظرية حول المبادىء العليا للعالم.

ومن المناسب أن نشير إلى أن السمتين الأخيرتين لا توجدان عند جميع الميتافيزيقيين على نفس الدرجة من القوة. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن التوجه الأنطولوجي ضعيف الظهور عند الكساندر، بينما يتحرز هارتمان، رغم أنه ينضوي

(٦٤٧) أي الكلام في الألوهية بوسيلة العقل الطبيعي، في مقابل الوحي.

تحت لواء النزعة الكلية، من أن يدعي أنه يحاول تفسير الحقيقة في كلها، وهو تحرز يبديه من ناحية المبدأ. وإذا كان لهاتين السمتين نفس الدرجة من الأهمية عند كل من وايتهد والتوماويين، إلا أن أتباع القديس توما الاكويني يتجهون إلى الاهتمام بالأنطولوجيا على نحو أبرز مما يفعل المفكر الإنجليزي.

و ـ النزعية الإنسانية: على عكس الفلاسفة الماديين، الذين يهتمون هم أيضاً بحسب المناسبات بالنظر في مجمل العالم مأخوذاً ككل، فإن الفلاسفة الميتافيزيقيين يتسمون بالنزعة الإنسانية رغم توجههم إلى الاتجاه الكلي، أو بسببه، وتحتل نظرية الإنسان مكاناً كبيراً في مذاهبهم الفلسفية. ولكنهم، بطبيعة الحال، لا يقصرون اهتمامهم على هذا الميدان وحسب، على نحو ما يفعل الفلاسفة الوجوديون، وذلك لأنهم يرون أن الإنسان ليس هو محور الفلسفة. ولكنهم، جميعاً قدموا مشاركات هامة في حل المشكلات الإنسانية الكبرى، وخاصة مشكلات التاريخ، والأخلاق، والدين.

إن الميتافيزيقا المعاصرة تحوز، إذن، إلى درجة كبيرة، على سمات الفكر الجديد في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي فهي تَأَمُّلٌ يتجه نحو دراسة المتعين(٦٤٨)، ونحو دراسة الوجود الإنساني. ومن هذه الوجهة للنظر، فإنه ينبغي تقدير هذا التيار باعتباره أحد أشكال التعبير المتميزة عن هذا العصر (في الحضارة الغربية).

خامساً: فلسفة الروح الفرنسية (لافِلّ)

نما، في خلال فترة الأعوام العشرين، الممتدة ما بين ١٩٣٠، و١٩٥٠م. في فرنسا، نوعٌ من الفلسفة واضح التميز، تحت اسم «فلسفة الروح». وهي تتعارض معارضة قوية مع المذهب المثالي الذي ساد الجامعة الفرنسية(٦٤٩)، أو مع المذهب

(٦٤٨) راجع، فيما سبق، هامش (٦٢٠).

(٦٤٩) راجع الفصل الأول، «رابعاً» و«خامساً»، حول أسماء أهم الفلاسفة الفرنسيين في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي.

الوضعي على السواء، وتجتهد في أن تدفع عن نفسها تطاول سلطات الدولة وتعديها على استقلال المفكر.

وهناك ثلاثة مبادىء، على الخصوص، يأخذ بها فلاسفة هذا الاتجاه، كقاعدة لهم: الاعتراف بوجود المطلق، أخذ كل التجربة الإنسانية في الاعتبار، قبول سائر الاتجاهات الروحية التي يتطلبها فهم الشخص الإنساني. وعلى الرغم من اختلافهم فيما بينهم حول عدد من المسائل، إلا أن هؤلاء الفلاسفة يجمعهم وسم أساسي مزدوج، وهم يشتركون فيه جميعاً: قبولٌ لنوع ما من الاتجاه الحدسي، وميلٌ ظاهر نحو طريقة التفكير الأفلاطونية المحدثة. من جهة أخرى، فإنهم يعبِّرون جميعاً عن أفكارهم في لغة يعتنون في اختيارها عناية كبيرة، وإن تكن لغة صعبة على الفهم.

ويظهر لوى لافِل (ولد عام ١٨٨٣م)، إلى جوار رنيه لوسن (ولد عام ١٨٨٢م)، باعتباره قائد «فلسفة الروح». ويحوز مذهبه الفلسفي أهمية وامتداداً عظيمين، حتى أننا لن نحاول هنا ولو مجرد تقديم مجمل مختصر عنه.

لقد وصف بعضهم لافِلْ [٦٥٠] حيناً، بأنه فيلسوف وجودي، وحيناً بأنه مثالي، بل وُصف حيناً ثالثاً كذلك بأنه «فيلسوف وجودي يقول بالماهية»وفي الواقع، فإنه يمكن أن يُحدَّد مكانُه على الحدود ما بين الفلسفة الوجودية وفلسفة الوجود. أما هو، فإنه يقول عن نفسه إنه ميتافيزيقي، ومن بين ما نشر من الكتب كتابٌ بعنوان «في الوجود» (١٩٢٧م)، وكذا «مدخل إلى الأنطولوجيا» (١٩٤٧م). في السطور التالية، لن نستخرج، من مجموع مذاهبه الثرى جداً، إلا بضع أفكار تبدو أساسية عنده، وما يتميز منها أيضا بالوضوح النسبي.

يرى لافِلْ أنه لا يمكن قيام ميتافيزيقا تدور حول ما هو موضوعي، إنما الميتافيزيقا ينبغي أن تكون علم «الخصائص الذاتية الحميمة الروحية»، ويظن لافل أنه قد عثر على فكرة الوجود في كيان هذا «الحس الداخلي الحميم»، ويحاول أن يبين، بوسيلة نوع من البرهان الأنطولوجي، أن هذه الفكرة تحتوي على حقيقة. إن الوجود

---

(٦٥٠) توفى عام ١٩٥١م.

ينكشف على هيئة الواحد وعلى هيئة واحد المعنى خلال شتى الصور (Univoque)، ولكنه في نفس الوقت لا نهائي، كما أنه على الأخص فعل خالص: إنه الإله. وكل مايوجد يوجد بوسيلة «المشاركة» في هذا الفعل الخالص اللانهائي. ويقصد لافل من استخدام فكرة «المشاركة» هذه أن يتجاوز القول «بوحدة الوجود والألوهية»، وأن يقرر تعالِي الإله. وتؤدي ميتافيزيقا هذا الفيلسوف إلى القول بأخلاق تطور الذات، ونموها، والانتصار على الطبيعة، وبالحب. ولن نستطيع أن نفحص عن نحو قريب لا تحليلاته الطويلة والدقيقة للوجود (بالمعنى «الوجودي»)، ولا للموضوع، ولا للظاهرة، ولا للقيمة وللزمان، من بين مسائل أخرى درسها.

سادساً : صامْوِل أَلِكْساندر

هو مفكر من أصل استرالي (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م). كان أستاذاً بجامعة مانشستر في إنجلترا، ووضع في مؤلفه الكبير الهام، «المكان والزمان والألوهية»، نظاماً فلسفياً عظيماً يقول بوحدة الوجود والألوهية آخذاً باتجاه طبيعي وتطوري. إن الفلسفة، أي الميتافيزيقا، عنده، هي علم الوجود من حيث هو وجود ومحمولاته الجوهرية. إن العنصر الأساسي في العالم يتكون، في رأيه من مجمع المكان ـ الزمان، وهو مجموع الأحداث الخالصة (pure events)، أو ما يسميه نقاط المكان الزمان (أو النقاط المكانية ـ الزمانية). والذي يحدد عنصر المكان ـ الزمان هو مقولات تخصه بشكل جوهري، فهي إذن محمولات تحمل على كل موجود. ويقدم الكساندر، معتمداً على كلٍ من أفلاطون وكانت، نظاماً لهذه المقولات يتسم بالطرافة الشديدة. ثم هناك، بعد ذلك، «صفات» (Qualities) تنبثق الواحدة منها بعد الأخرى على هيئة درجات للوجود، كل درجة منها تتسم بالجدة الكاملة، وهذا الانبثاق يتم بفضل الطفرة الخلاقة (Nisus)، ولا يمكن أن نتنبأ، ابتداء من النظر في إحدى درجات الوجود هذه، بطبيعة الدرجة التي تليها، وهي التي تظل، من بعد ظهورها، غير قابلة للفهم والتفسير هي ذاتها، منظورا إليها من وجهة النظر هذه.

هذا التصور عن التطور، تحت اسم «التطور الانبثاقي» (Emergent Ev-olution)، نجده، أيضا عند الفيلسوف وعالم الحياة الإنجليزي كونفي لويد مورجان

(١٨٥٢ ـ ١٩٣٦م) . وقد توصل إلى أفكاره في هذا الصدد مستقلا عن الكساندر، ويُلاحظ أن ذلك التصور التطوري أصبح موضعا للنقاش لمدة طويلة في الفلسفة الإنجليزية وهو يتعارض معارضة بارزة مع تصور هربرت اسبنسر عن التطور، ولكنه قريب من تصور برجسون حول الموضوع .

ويرى الكساندر أن علينا أن نقبل واقعة التطور باحترام طبيعي عميق (Natural Piety) . وقد ظهرت، في رأيه، حتى الآن درجات أربع من درجات الوجود :

١ ـ الحركة الخالصة، ٢ ـ المادة، ٣ ـ الحياة، ٤ ـ الوعي

وإذا اعتبرنا كل درجة من هذه الدرجات فإن التالية تبدو دائما، من وجهة نظر سابقتها، تبدو أنها الألوهية . ويسمى الكساندر موجودات الدرجة الخامسة بالملائكة أو «الآلهة» . إن الإله عنده هو العالم كله وهو يتجه تواقاً إلى تحصيل التأليه .

وتكّون نظرية المعرفة مجرد قسم من الميتافيزيقا عند الكساندر. وهو يدافع، بحجج هي غاية في الدقة واللطف، عن اتجاه في الواقعية الجذرية[٦٥١] : فليست معطيات الحس وحدها هي التي يرى أنها توجد «في ذاتها»، بل الأشياء أيضا توجد في ذاتها . أما المعرفة فهي علاقة حضور متشارك، من نفس نوع العلاقة التي نجدها في كل صوب بين موجودين، ولكن علاقة المعرفة لها هذه الخاصية : أن العارف فيها يعي مشاركته في علاقة التشارك هذه . ويرى الكساندر أن ليست المعرفة وحسب، بل وكذلك الذاكرة، والتوقع، والتصور، لها جميعا موضوعات خارجة عنها وتتعداها، فموضوعات الذاكرة مثلا توجد بذاتها، وهي الموضوعات التي تتسم بالصفة الحقيقية «للماضوية» (Pastness) ، ولهذا الفيلسوف مذهب آخر طريف متصل بهذا الميدان، وهو تفرقته بين تأمل الموضوع واستمتاع الذات، والشروط والأفعال المتصلة بكل هذا .

---

(٦٥١) أي المتطرفة .

أما القيم، فإنها «صفات ثـالثية». فبينما الصفات الأولية وتلك الثانويـة (ومنها مثلا الألـوان) موضـوعيـة تماما، فإن القيم من جـانبهـا ليست مـوضوعيـة إلا من حيث أساسها، ولكنهـا لا توجد إلا بقدر وجـود الذات المقيمة (أو المقومـة)، وهي توجد على هيئة علاقات ما بين هذه الـذات والموضوع. وهناك ثلاث فئات من القيم: قيم الصواب، وقيم الجمال، وقيم الخير. ولا تكـوِّن القيم الدينيـة فئة قائمـة بذاتها، لأن الديـن ما هـو إلا الشعور بالسير بهديٍ مـن الوحي في خـلال المسيرة الكونيـة باتجاه الألوهية.

سادساً: باول هيبرلن

يرى الفيلسوف وعـالم النفس والتربية السويسري من مدينـة بال، باول هيبرلن، أن الميتافيزيقا كلها ما هي إلا ايضاح للحقيقة الأصلية، التي هي: «أنا أوجد» ذلك إن وجود الإنسـان يعني أولا مقابلة شيء مـا، وهكذا نجـد أمامنا معطى هـو وجود الواقع. إن الموجـود الكائن جوهر فريـد، ولكنه مكون مع ذلك من تعـددية وظيفية تتمثل في الأفراد. والأفراد في جوهرهم موجـودات فاعلة، فهم أحياء بالتالي. وينتج عن هذا تغير دائم ونشط يتحقق في العالم، . وهـذا التغير لا ينتج أفرادا جددا، لأن أفـراد الوجـود لا تنقسم وهي بالتـالي خالـدة، وإنما هو ينتج مـواقف جديـدة. إن الحتمية المتبادلة وواحدية الاتجاه التي تتسم بها المواقف لا تمنع حرية الأفراد، لأن كل فرد يرد على الأفعـال بردود ابتداء من موقفه السابق، وهـذا الموقف ناشىء عن نشاط سابق حر.

صحيح أن العالم لا نهائي في الزمان والمكان (وهذان ليس بذاتها وجودين، وإنما هما نظامان للمـوجودات)، ولكنه مخلوق. وربما كانت العلِّيـة لا تتعدى في مفعولها حدود العالم، ولا تصل إلى التأثير في أساس الوجود، ولكن العالم يظهر في مواجهتها على هيئة الضرورة الموضوعيـــة، ومصـــدر هـــذه الضرورة هـو الخالق، وهو الإلـه. أما مـاهيـة الإله، فإنها سر مطلـق. ولعل أيسر رمز نتمثلـه عليـه هو هيئـة الشخص.[٦٥٢] إن الإله لا هو داخل العالم، ولا هو خارجه، إنما هو خالقه.

---

(٦٥٢) قارن هامش (٦٣٨)، من قبل.

على أساس هذا المذهب الميتافيزيقي، بنى هيبرلن نظاماً فلسفياً كاملاً، ولن نستخرج منه هنا إلا بعض تقريراته بشأن نظرية الإنسان ونظرية القيم.

يرى هيبرلن أنني لست مطابقاً لجسدي، فليس هو أنا، لأن هناك النفس أيضاً. هذه النفس، وهي «فرد» خالد بحسب اصطلاح هيبرلن، تخلق لها جسداً، تماماً كما يكوّن الإنسان مجتمعاً: فهي تسود على الجسد نحواً من السيادة «السياسية». إن النفس تتطلع، فيما بعد الموت، إلى خلق جسد جديد، ولا ندري إن كانت ستنجح في هذا أم لا. والنفس ليست هي «الروح» (Esprit)، إنما الروح بالأحرى هي ارادة العلو، فوق المصالح والاهتمامات الحيوية، باتجاه ما هو موضوعي.

ويدافع هيبرلن عن المذهب الموضوعي، سواء في ميدان النظريات أو في ميدان القيم. إن الحكم القيمي، من حيث هو كذلك، صحيح دائماً ومطلق، ولكن ليس الحال كذلك فيما يخص القيمة ذاتها التي يثبتها ذلك الحكم. إن معنى الوجود الإنساني ليقوم في جهد الإنسان أن يضفي على نفسه بجهده معنى موضوعياً. ولنلاحظ كذلك أن هيبرلن يرى أن المعرفة الحقة والعقيدة الحقة يلتقيان التقاء تطابق، أما العقيدة التي تدعي انها هي الحقيقية، وتفرض نفسها فرضاً دوجماطيقياً، فإنها عقيدة زائفة، هي وهم باطل.



الفصل الثاني والعشرون
نيقولاي هارتمان

أولا: خصائصه

لاشك في أن نيقولاي هارتمان (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠م). واحد من الشخصيات التي تمثل الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي أعظم تمثيل. وهو ينبغي أن يعد واحداً من رواد الميتافيزيقيا في هذا العصر، جنباً إلى جنب مع وايتهد وماريتان، وهو قد يكون أقل في نزعته النظامية من هذين، ولكن قوته تقوم في دقة التحليل، وفي موهبته، النادرة بين الألمان، في أن يعرض أفكاره، على هيئة واضحة، هيئة تأسر القارىء، بجلائها اليقظ وبعمقها على السواء. وتعتبر كتبه نماذج حقيقية للدقة المقتصدة والمتانة العلمية.

يأتي نيقولاي هارتمان من مدرسة ماربورج، وتشهد كتاباته الأولى على روح هذا التيار المثالي. ولكن كتابه الهام الأول، الذي صدر عام ١٩٢١م، حمل عنواناً لا يرضى عنه أي فيلسوف مثالي: «المبادىء الأساسية لميتافيزيقا المعرفة». وبعد خمس سنوات، أخرج كتابه الكبير «الأخلاق» (١٩٢٦م)، ثم أخذ في إنتاج نظرية كاملة في الأنطولوجيا، ذات أجزاء عدة: الأول منها، «في تأسيس الأنطولوجيا» (١٩٣٣م)، يؤسس لهذا العلم، والثاني، «الإمكان والواقع» (١٩٣٨م)، والثالث «بناء العالم الحقيقي» (١٩٤٠م)، والرابع «فلسفة الطبيعة» (١٩٥٠) وهي تعرض جميعاً لبناء تلك النظرية الأنطولوجية ذاتها. إلى جوار هذه الأعمال الكبرى، ينبغي أن نذكر على الخصوص من بين منشوراته العديدة الأخرى: «مشكلة الوجود الروحي» (١٩٣٣م)، حيث يعرض هارتمان لفحص المذاهب التقليدية حول الذهن الفردي،

ومذهب هيجل في «الروح الموضوعية» ثم يطور هذا كله، كما نشير أيضا إلى كتابه «فلسفة المثالية الألمانية» (١٩٢٣ ـ ١٩٢٩م)، وهو مهم خاصة في جزئه الثاني، الذي يدرس هيجل.

لقد تأثر هارتمان تأثراً قوياً بأرسطو، وهو يشير إليه باستمرار، ولكن دون أن يقبل سائر مواقفه الأساسية. ولم تكن الفلسفة الفينومينولوجية بغير تأثير عليه هي الأخرى، وكذلك كانت وهيجل. ولكنه يترك وراء ظهره، تماماً أو يكاد، فكر القرن التاسع عشر الميلادي: فيحارب الوضعية، والمذهب الذاتي، والنزعة الميكانيكية، وتلك المادية، بنفس القوة التي حاربها بها جميعاً أصحاب فلسفة الحياة والفينومنيولوجيا. وهو ينحي جانباً وجهة النظر المثالية، منحازا إلى الموقف الواقعي. بل حتى الفينومينولوجية ذاتها، وهي التي قَبِل فائدتها في حدود معينة، يحل محلها عنده، من حيث المضمون ومن حيث المنهج معا، فلسفة الوجود.

ومن بين الإضافات الأصيلة أعظم الأصالة في فلسفة هارتمان، نجد: تمييزه بين الواقعي والنموذجي، نظريته في الإشكالات (Apories) وفي «المتبقى» (Residu) غير العقلي في الواقع، ومذهبه في الروح الموضوعي. وليست هذه غير بعض من الأفكار المركزية في فلسفته، التي تحوى كذلك عدداً غفيرا من مذاهب القدماء (اليونان)، والتي كانت قد سقطت في زاوية النسيان منذ ديكارت، وكذا عددا من المعارف التي هيأت لهارتمان أن يُثري الفكر الفلسفي الأوربي، وفي ميدان الأخلاق خاصة.

ثانيا: الميتافيزيقا والأنطولوجيا

يقرر هارتمان، في مواجهة الفلسفة السابقة عليه سائرها على التقريب، إن المسائل الأساسية، في كل ميادين البحث التي يعمل فيها الفكر الفلسفي، هي مسائل ذات طبيعة أنطولوجية. وهو يرى أن المثالية ذاتها، وكذا المذهب الذاتي حتى في أكثر صورة تطرفاً،[٦٥٣] لا يستطيعان أن يمتنعا عن تفسير «مظهر» الوجود على

---

(٦٥٣) كما عند باركلي، على سبيل المثال.

الأقل، وذلك على طريقة ما من الطرائق، أي أن الفكر النظري الذي لا يكون أنطولوجيًا في أعماقه، أي الذي لا يضع التساؤل الخاص« بالوجود من حيث هو كذلك»، مثل هذا الفكر النظري لا يوجد على أية صورة من الصور.

الواضح، في رأي هارتمان، أن من جوهر الفكر ألا يستطيع التفكير إلا في «شيء ما»، وليس في «العدم»، وهذا «الشيء ما» هو الذي يؤدي إلى وضع مشكلة الوجود. على الجانب الآخر، فإن علوم الطبيعة لا تستطيع أن تمتنع عن أن يكون لها أساس أنطولوجي. ثم يظهر العنصر الميتافيزيقي في أعجوبة الحياة، وهي التي لا يستطيع العقل تفسيرها لا بالمذهب الميكانيكي ولا بذلك الغائي. ونفس الأمر أيضاً بالنسبة إلى علم النفس وفلسفة التاريخ والمنطق والاستيطيقا، وإلى نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق على الأخص.

لقد أخطأت الميتافيزيقا القديمة خطأ مزدوجاً. فقد كانت تدعي، من جانب، أنها تقدم حلاً لما هو غير قابل للحل، حيث «الميتافيزيقي» يعني اللاعقلي، واللاعقلي غير ممكن المعرفة. ومع ذلك فإن كل موجود يمكن إدراكه ومعرفته من جانب ما. والدليل على ذلك وجود مشكلات لا حصر لعددها، وكذا التناقضات التي نلقاها أمامنا من كل جهة (الحرية والحتمية، المباطنة والتعالي، الحياة والسلوك الميكانيكي)، وليس في استطاعتنا أن نجد حلا لهذه المسائل، ومع ذلك، فإنه بفضل المناهج المناسبة نستطيع أن نتقدم إلى الأمام في إيضاحها وتفسيرها، وأن نجعل حدود «البواقي اللامعروفة» تتراجع وتتقهقر.

من جانب آخر، فإن الميتافيزيقا القديمة ارتكبت خطأ حين كونت نظماً فلسفية مغلقة، وحاولت أن تخضع الواقع والحقيقة لها. ويرى هارتمان أن هذه النظم الفلسفية قد ولى زمانها، والمهم هنا، وذو ــ القيمة، في مؤلفات عظام الفلاسفة، ليس نظمهم الفلسفية، بل المشكلات التي أثاروها في أبحاثهم. إن كل النظم تعلن انتصاراتها في سماء التأملات. وطريقة عمل السابقين تقوم في أنهم يضعون قبلياً عدداً من المبادىء، ثم يستنبطون القضايا التي تنتج عن هذه المبادىء. وإذا كان ينبغي أن

نعتبر أن وحدة العالم هي معطى لنا في التجربة، إلا أننا لا نعرف في الحقيقة ما هو مبدؤه الأعلى. إنما ينبغي إذن أن نتّبع المنهج المعاكس تماما. إن «الفلسفةالأولى»، التي على الفيلسوف أن يقدمها، لا يمكن أن تكون في الواقع، وبحكم أدوات المعرفة التي لنا، إلا «الفلسفة الأخيرة»،(٦٥٤) وذلك لأن «العقل العارف» (Ratio Cognosceudi) يتجه في الاتجاه المعاكس «للعقل المدرك للماهيات» (Ratio Essendi).

نفهم الآن، بالنظر إلى هذا النقد لميتافيزيقا القدماء، على أي نحو كان هارتمان يفهم مصطلحي «الميتافيزيقا» و«الأنطولوجيا». على عكس المعنى التقليدي القديم للكلمة، فإن الميتافيزيقا ليست علماً عند هارتمان، بل هي مجموعة من الأسئلة لا يمكن تقديم أية إجابة عنها. وفي مقابل هذا، فإن الجانب ممكن المعرفة في الوجود يصبح من اختصاص الأنطولوجيا.

هذه الأنطولوجيا هي علم، وهي لا تختلط عند هارتمان مع الفينومينولوجيا، التي وإن كانت عظيمة القدر من حيث كونها تهيئة ومدخلا، إلا أنها لا تغطي ميدان الأنطولوجيا كله. إن الفينيومينولوجيا تنزلق بالضرورة على سطح المشكلات، وهي، بحكم تعريفها، لا تتعدى مجرد المظاهر، أي الانعكاس الخارجي للحقيقة. إن الفينومينولوجيا تمكث، من حيث المبدأ، عند «مظهر وجود» (Sosein) الأشياء، ولا تستطيع أن تخرج منه على أي حال.

لقد استطلع هارتمان مسألة طبيعة «المشكلة» استطلاعاً جليلاً غير مسبوق، وهو يرى أن المشكلة، حتى وهي بسبيل التعلق بموضوع ممكن المعرفة، لابد أن تفترض خليطاً من المعروف وغير المعروف. إن محض واقعة أننا نميز المشكلات بعضها عن

---

(٦٥٤) المقصود الفلسفة التي تقدم المبادىء المؤسسة، ولكننا لا نصل إليها إلا بعد دراسة العلوم الأخرى والإشارات هنا كثيرة إلى مفاهيم لأرسطو. ومعنى التقرير التالي في المتن هو أننا نصل إلى المبادىء الأولى بعد بحث يقتضي زمناً طويلاً، بينما تلك المبادىء سابقة منطقياً وقائمة منذ البداية وقبل البحث. والذي يقوم بالبحث هو «العقل العارف»، وما يدرك المبادىء هو «العقل المدرك للماهيات.

بعض يـدل على أننا نعرف شيئـاً ما عن المسـائل التي تتناولها تلك المشكـلات. ومع ذلك، فإن تلك المشكلة تبقى، في نفس الوقت، أمـرا غير معروف، حيث أنها مدار بحث لاتزال. إن المهمة الرئيسية للفيلسوف هي أن يضع المشكلات.

ثالثاً: الوجود الحقيقي من حيث هو معطى

المفهومـان الأساسيان في نظـرية المعرفـة عند هـارتمان هما «الوجود بـذاته» (An-sichsein) و«التعالي». ومعنى أن شيئاً ما يوجد «بذاتـه» هو أنه يوجد، أنه كائن، وأن وجوده لا يتعلق بنا نحن وحسب. أما الفعل المتعـالي، فإنه الفعل الذي لا يقوم فقط في الـوعي، من مثل الفكر والتصـور وغير ذلك، بل هـو الفعل الذي يتعـدى الوعي ويربطه إلى الموجود بذاته مستقلاً عنه (أي عن الوعي). إن المعرفة عند هارتمان هي فعل متعال. وهي تتميـز على شتى الأفعال المتعاليـة الأخرى، بأنها فعل الإدراك الخالص بلا زيـادة. والعلاقة بين الذات ومـوضوعها في ذاته، في فعل المعـرفة، هي علاقة واحـدية الجانب، واستقبالية. أن تعـرف هو أن تدرك الموجود بـذاته. وهناك كذلك في المعرفة نوعٌ من التلقائية، ولكنها ليست نشاطاً موجهاً باتجاه الموضوع، وإنما تستنفد كلهـا في تركيب التصـور. إن علاقة المعـرفة هي عـلاقة بين الـذات الحقيقية والموضوع في ذاته.

لقد رفض كل من المذهب الشكـي والمذهب النقدي، وبعض أشكال المثـالية، أن يكون هنـاك «ما يقوم بـذاته». وليس من الصعب دحض هذه النظـريات. فهي جميعاً تعرض تنويعات مختلفة لأفكار ثلاث: الفكرة الأولى هي مبدأ الوعي (وتقول: الموضـوع يقوم داخل الـوعي، فلا يمكـن إذن أن يكون هنـاك وجود قـائم بذاتـه)، والثانية هي الفكرة المسبقـة القائلة بالتقابلية (وتقـول: ليس هناك من وجود لا يكون موضوعاً لذات)، وتعتمد الثالثة على افتراض أن القيمة والمعنى في العالم لا يمكن أن يفسرهما إلا وجود الذات واهبة القيمة والمعنى. إن القضية الأقوى في هذا الصدد هي تلك التي تقـول بأن «القائم بذاتـه» لا يحتاج إلى بـرهان على وجـوده: ذلك أن صفة «المعطي» التي تميـزهُ، محتواةٌ في الظـاهرة الأساسيـة التي هي ظـاهرة الوجـود المعطى

للعالم. وينتهي هارتمان إلى أن ظاهرة المعرفة مكونة على نحو يجعلها تتعدى خاصيتها هي ذاتها كظاهرة.[٦٥٥]

ومع ذلك، فإن تحليل المعرفة لا يكفي لدفع كل شيء في صدد وجود الوجود القائم بذاته. إن تعالي الظاهرة محدود في كونه مجرد تعد للظاهرة إلى ما هو أعلى منها: وذلك باتجاه قرار يُتخذ بشأن وجود مضمونها وجوداً خارجياً أو عدم وجوده. أما ألا يكون هناك شيء قائم بذاته في موضوعات المعرفة، فإنه ليس إلا إمكاناً خالصاً من حيث المبدأ، وإذا صح ذلك، فعنده لن تكون ما نسميه بالمعرفة معرفة على الاطلاق. ويرى هارتمان أن الأهمية النظرية لمثل هذا الشك أهمية ضئيلة، لأن هذا الشك يحتاج إلى أن يُقدِّم هو نفسه البرهان على ما يقول. ومع ذلك، فإن هذا النوع من الشك قائم حتى الآن.

إنما الذي يزيح هذا الشك بالكلية في صدد وجود الوجود القائم بذاته هو «الأفعال الانفعالية المتعالية».

يميز هارتمان ما بين الأفعال الانفعالية الاستقبالية (من مثل التجريب، الاختبار، المعاناة)، وفيها تدركنا قسوة الواقع، وبين الأفعال الانفعالية التوقعية (من مثل الانتظار، الميل، الاستطلاع الأمل وغيرها)، وفيها نقوم بانتظار شيء يأتينا من الواقع، وأخيراً الأفعال الانفعالية التلقائية (من مثل الرغبة، الإرادة، التصرف، الصنع). وينحصر تعالي هذا النوع الأخير من الأفعال في أنه يتجه إلى إنتاج ما هو واقعي. وكل هذه الأفعال تشترك معاً في أن فيها نجد شيئاً «يعارض» الذات. وليس الفعل المقصود هنا فعل تصادم، ومع ذلك فإن هذه الأفعال تُظهر على أقوى ما يكون أن المعرفة موضوعها هو ما يقوم بذاته.

إن واقعة أن إداركنا لأهمية وجود الأشخاص الآخرين هو إدراكٌ نشعر به شعوراً لحظياً في الحال ومباشراً، وذلك إلى درجة أن أكثر المغرقين في المثالية لم يصلوا إلى حد إنكار وجود الأشخاص الآخرين، هذه الواقعة إنما تقوم على أساس من الرابطة

---

(٦٥٥) وفي هذا معارضة واضحة للفلسفة الكانتية.

الانفعالية بين شخص وشخص، وهي رابطة أقوى وأثـري من أية رابطة أخرى. إننا إذا وُضعنا في مـواجهة بعضنا البعض نعـرف على نحو تلقائي توجهـات الأشخاص الآخرين وأحوالهم، وهذه واقعة غامضة كالسر، ولكنها مع ذلك جلية بدهية.

ويلاحظ هارتمان أن موضوع المعرفة وموضوع الأفعال الانفعالية المتعالية هما واحد ونفس الشيء. إن المعرفة المنعزلة هـي مجرد إمكان نظري. إن علينا، إذن، أن نُدخل على كل شيء تسلسل الحيـاة وترابطهـا. والعمل والحيـاة في إطار الترابط الكـوني هما مثلان على ذلك. إن التعـالي الظواهري للمعرفـة غير يقيني، إذا أخذ بذاتـه، ولكنه يتحول إلى يقين بوسيلة التعالي الظواهري للأفعال الانفعالية، وهي التي تتأسس على التسلسل والترابط الـواقعي للحيـاة. فيمكن، إذن، أن يقـرر هارتمان، في مـواجهـة ديكارت، أن خبرة حقيقية مع ما هو خارجي هي خبرة مباشرة قدر مباشرة خبرتي مع ذاتي الباطنية.

رابعاً: أبعاد الوجود وأشكاله

إذا كان من الواضح أن هارتمان يوجه اهتمامه قبل أي شيء آخر، وسواء كان ذلك في موقفه الأساسي أو في نظـريته في المعرفة، إلى «الوجود من حيث هـو وجود»، فإنه يهم أن ننظـر الآن إلى الصفات والتحـديدات التي يسم الـوجود بها، وبهذا ننفـذ إلى الأبحاث المتسعة جداً التي يحتويها كتابـه الرئيسي المكون من عدة مجلدات، ولكننا لن نشير إلا إلى ما هو جوهري من بينها.

إن القضية الـرئيسية التي يقدمها هـارتمان بشأن الوجود تقول بأن الـوجود يتركب على بعـدين، ويتركب مـن أربع دوائر للـوجـود متمايـزة تمامـاً الـــواحـدة منهـا عن الأخريات، ومن درجات للوجود معينة في كل دائرة من هذه الدوائر.

فيما يخص «دوائر الـوجود» فإن هـارتمان يبدأ بأن يميـز بين دائرتين أوليتين: دائرة الواقعي ودائرة النمـوذجي، وهو يسمى هاتين الـدائرتين بـ «أنحاء الـوجود» (Sein-sweisen)، من جهة، وبين دائرتين ثانويتين، وهما دائرتـا المعرفة والمنطق، من جهة أخرى.

إن الـوجـود الحقيقي (Reales Sein) لا ينبغي أن نخلطـه مع الحقيقـة (Wirk-lichkeit)، لأن هناك إمكـاناً واقعيـاً كما أن هناك حقيقـة نموذجيـة، وهذا التمييـز ينتمي إلى مبحث تحليل أنحاء الوجود.

وفيما يخص العلاقات بين مجمـوعتي الدوائر، فإن هناك رابطـة وثيقة ما بين دائرة المعـرفـة ودائرة نحـو الـوجـود الـواقعي، ومـا بين دائرة المنطق ودائرة نحـو الـوجـود النموذجي. ويتسم ما يقدمه هارتمان من تفصيلات بشأن هذه الرابطة الأخيرة بأهمية خاصة، لأنـه يؤكد أن الوجود النموذجي يـوجد تماماً بقدر وجود الـوجود الواقعي، ودليل ذلك أننا نستطيع معرفتـه، وإن المعرفة ما هي، في جوهـرها، إلا إدراكُ وجودٍ قائم بذاته.

وأكثر ما نعـرف من أنواع دائرة الوجود النموذجي هو ميـدان القيم، وكذا ميدان الـوجود الـريـاضي. وهذا الأخير، أي الـوجـود الريـاضي، يظهـر على صورة البنيـة الأساسية التي يتشكل عليها الوجود الـواقعي، ولكن بدون أن يُختزل الوجود الواقعي إلى محض الوجود الرياضي.

وهناك مضمونات من الوجود النمـوذجي لم تتحق بعد في الوجود الواقعي، ومن ذلك مثـلاً المكان ذو الأبعـاد الأكثـر من ثلاثـة. ومن جهـة أخرى، فإن هنـاك من الـوجود الـواقعي مـالا يخضع لأحكام الـوجـود النموذجـي، ومن ذلك ما هـو غير منطقي، والمعارض للقيم، والواقعي المتناقض.

كل وجـود نمـوذجي حي هـو عـام وكلي، وهـو يختـزل إلى أشكـال، وقـوانين، وعلاقات. وإذا قـارناه مع الوجود الحقيقي، فإنه أقل منـه من حيث الأهمية، ويرى هارتمان وجـوب رفض الموقف الأفلاطوني القائل بأن الـوجود النموذجي هو الـوجود «الأعلى والأسمى». ولا ينبغي الخلط بين الـوجود النمـوذجي والوجـود العقلي، لأن اللاعقلي يضم في ميدانه ما يدل في نفس الوقت على أنه قائم بذاته، حيث نرى ما هو متعد للعقل يتهرب من سيطرة العقل عليه.

وقد قام هارتمان بتحليل دوائر الوجود الأخرى على نحو مشابه، وتوصل هكذا إلى تعريف البعد الثاني للوجود، ألا وهو طبقات الوجود، أو ما يسميه «درجات الوجود» (Seinsstufen).

في دائرة الوجود الواقعي هناك درجات هي: المادة، الحياة، الوعي، العقل. ويقابلها، . في دائرة وجود المعرفة: الإحساس، الحدس، الإدراك، والعلم. أخيراً، فإن الوجود المنطقي يتكون، على ما هو معروف تقليديا، من التصور والحكم والاستدلال. هذه الدرجات المعينة ينبغي أن يتم تجديدها بوسيلة مقولات طبقة الوجود التي تكون بصددها في كل حالة. ويميز هارتمان بين نوعين من المقولات: مقولات أوجه الكلام (Catégories Modales)، ويخصص هارتمان لها بحثاً مخصوصاً، والمقولات الأساسية، التي تظهر على هيئة أزواج متعارضة. هذه الأخيرة، وعلى خلاف مافعله كانت وكذلك الكساندر، لا يقدم هارتمان لها نظاماً محدداً، بل يعرضها وحسب مصفوفة على نحو حر في جدول للمتضادات في الوجود. ونجد من بين الأزواج الإثنى عشرة الموجودة في ذلك الجدول، وعلى سبيل المثال: الصورة والمادة، الداخلي والخارجي التحديد والتبعية، الكيف والكم.

وقد خصَّص هارتمان دراسات ثاقبة، بشأن مسألة المقولات، ضمن كتابه الضخم: «موجز النظرية العامة لمقولات بنية العالم الواقعي». في قمة عرضه في هذا الكتاب، وبعد فحص متعمق للآراء السابقة، يقدم صياغة لعدد من قوانين المقولات. ومن بين أهم هذه القوانين نجد قانون القوة (الأدنى هو الأقوى)، وضده: قانون الحرية (المرتبة العليا مستقلة بذاتها، لأنها أثرى من المرتبة الدنيا). وإذا كان من الصحيح أن هناك طبقة دنيا دائماً تحمل فوقها طبقة عليا، إلا أن العلاقات بين هذه الطبقات ليست على نسق واحد في كل الأحوال. فالعضويات مثلاً، وهي طبقة الحياة، ليست إلا «تكويناً أعلى» (Ueberformung) للطبقة الجسمية المكانية للمادة، بينما درجات الوعي والعقل ترتفع فوق طبقة الحياة على هيئة «بناء فوقي» (Ue-berbauung) مستقل، أي أن سائر مقولات الدرجة الدنيا لا يعود لها وجود فيها.

المجموعة الكبرى الثانية للمقولات، التي تدرسها نظرية أنحاء (Modes) الوجود، تكون قسماً من أهم أقسام ميتافيزيقا هارتمان. وتقوم جدة هذا المذهب، بشكل خاص، في كونه يقرر أن تحليل «أنحاء الوجود»، في الدوائر الأربع الوجودية، يؤدي إلى نتائج مختلفة جداً. فيوجد إذن في داخل كل دائرة أنحاء للوجود متمايزة، ولكن أهمها جميعاً هي تلك القوانين التي تنطبق على الوجود الواقعي.

تنقسم أنحاء الوجود إلى أنحاء مطلقة (الحقيقي وغير الحقيقي)، وأنحاء علاقات (الإمكان والامتناع والضرورة). ويضاف إلى ذلك نحوُ الوجودِ المضادِ بالسلب لنحو الضرورة، ألا وهي المصادفة، وهكذا تكون الضرورة المطلقة هي أيضاً المصادفة المطلقة.

وينبغي أن نذكر على الخصوص إضافات هارتمان بشأن مسألة الإمكان. وهو يرى أن الممكن في الوجود الواقعي هو وحده ما تحققت واقعياً سائر شروطه. وهكذا، فإن كل ما هو ممكن هو في نفس الوقت واقعي وضروري، وبالمقابل: فإن كل ما هو ممكن سلباً هو غير واقعي وممتنع. ولكن هذا لا يعني مع ذلك أن أنحاء الوجود ذاتها هي متطابقة بالهوية، لأن التضمن لا يعني الهوية. وتقوم التفرقة بين الإمكان الإيجابي والإمكان السلبي على قانون تشعب الإمكان الإنفصالي، وهو ينطبق على الوجود الواقعي، بينما لا ينطبق على الوجود المنطقي.

ويتعرض هارتمان، وهو بسبيل إقامة نظريته في الأُنطولوجيا، للتمييز التقليدي بين الماهية والوجود، وهو يسمى هاتين اللحظتين الوجوديتين، يسميهما على التوالي: (Sosein) (ما هو الشيء) و Dasein (واقعة إنه يوجد). والمهم في الأمر أن هاتين اللحظتين الوجوديتين تظهران بشكل مختلف في دائرتي الوجود الأوليتين. وهكذا، فإن «ماهية الشيء» (Sosein) و «واقعية الشيء» (Dasein) النموذجيتين لا يمكن معرفتهما إلا على نحو «قبلي» (A. Priori) فقط، بينما «واقعية الشيء» الواقعية تعرف «بعديا» (A. Posteriori) وحسب وليس من الممكن أن نماثل ما بين «ماهية الشيء» و«الوجود النموذجي» في اصطلاح هارتمان، ولا بين «واقعية الشيء» و«الوجود

الواقعي». على العكس، يرى هارتمان أنه لا يوجد اختلاف مطلق بالمرة، في علاقات الوجود داخل العالم، ما بين «ماهية الشيء» و«واقعية الشيء»، لأننا نكون في هذا المجال بازاء لحظات نسبية. (يقول هارتمان إن «واقعية الشيء» التي لورقة الشجر تنتمي إلى «ماهية الشيء» التي للشجرة، كما تنتمي «واقعية الشيء» التي للشجرة، إلى «ماهية الشيء» التي للغابة، إلى آخر ذلك». وفي نهاية الأمر، وحين ننظر إلى الكون في شموله، فإن هذا التمييز لا يصبح قابلاً للتطبيق بالمرة.

خامساً: الوجود الروحي

إذا كان «الروح» (Esprit)، من وجهة نظر الوجود المحايدة، ليس له من مغزى إلا بقدر كونه طبقة من طبقات الوجود، إلا أن هذه الدرجة تتميز بأهمية جوهرية، حتى أن الإحاطة بها تتطلب أبحاثاً مفصلة. وتُظهر هذه الأبحاث التي قام بها هارتمان: أولاً، أن الوجود الروحي متميز في طبيعته عن الوجود النفسي، وكذا عن درجة الوعي، وهي الدرجة التي توجد حتى لدى الحيوانات. إنما الوجود الروحي يمثل عنصراً مقولياً (نسبة إلى المقولات) جديداً، وهو غير ممكن الإحاطة به ولا تفسيره بالعقل (Irrationnel) بالأصالة (Par excellence)، ولا نستطيع إدراكه إلا على نحو جزئي وفي جانب بنيته الأساسية، بوسيلة أبحاث محددة دقيقة.

ومن الظاهر إذن أن الروح يكوِّن طبقة من الوجود فريدة في نوعها، ولكنها تنقسم مع ذلك إلى ثلاثة أشكال من الوجود: الروح الشخصي، الروح الموضوعي، والروح المتموضع والشكلان الأولان يكوِّنان الروح الحي. إن الروح كله واقعي، وفردي، وحائز على الكينونة، وهو زماني. وزمانيته هي زمانية العالم (في مقابل ما كان يرى أفلاطون، وما يراه الفلاسفة الوجوديون).

ويحوز الروح على مقولات وسمات يختص بها دون غيره. إنه لا يخضع للصيرورة، وحسب، بل هو الصيرورة هو نفسه. وليس فيه جوهر (بينما تحتوي صيرورة الطبيعة على جوهر)، وهو لا يعيد تشكيل نفسه (بينما الحياة تعيد تشكيل ذاتها): إنما هو

ينبغي أن يتطابق بالهويـة هو نفسه مع ذاته. والروح خارج عن مقـولة المكان، ولكنه مع ذلك مربـوط إلى المكان. وهو يقوم في العـالم الواقعي، ويتبع له، ولكنها تـابعية الحاكم بازاء القوى التي يقوم هو على حكمها.

فأما الروح الفردي، فإنه يتميز بالوعي الروحي. هذا الشكل من الروح هو وحده الذات بالمعنى الصحيح. ووعيه متخارج على ذاته (Excentrique)، وهو بهذا وعي بموضـوعات. ولكن الروح أمـر أكثر من هذا: إنـه مشتبك في الكل الحالي للحياة، وهـو يتسمـى، من حيث هـو بـؤرة تنوع هـذا الكـل الشمـولي وتعـدده، بـاسم «الشخص».

إن «الشخصية» هي العلامة المميزة للفرد الروحي، وهي، شأنها شأن كل ما هو روحي، لا يمكن أن تُعـرَّف بحـدود أو أن تُحد، وإنما هي يمكن وصفهـا وحسب. والسمة الأولى للروح الشخصي أنها تتكون أو تتحقق بذاتها وعلى نحو تلقائي. ونجد هارتمان يتحدث، في هـذا الصدد، عن نوع من «الإخلاص»، وهو مـا يذكر ببعض قضايا جابريل مارسل. سمةٌ أخـرى للروح الشخصي تقوم في تعالي أفعاله. ذلك أنه يقف في مـوقف، مثلـه مثل الحيـوان، ولكـن ذلك الموقف، بفضل وعي الـروح الشخصي بالموضوع، ليس مطلقاً مجرد موقف تعرض لشيء آخر، أو نبذ، بل هو دوماً موقف استثارة إلى الفعل والعمل. إن الشخص ليس فقط الموجود الـذي يتعالى بذاته عن طريق أفعالـه، ولكنه أيضا ذلك الموجود الذي يحيا، من خـلال وجوده كله وفي شموله، بما يدفعه فوق ذاته وإلى أعلى منها، ويشير إلى شيء ما، يفوقه هو نفسه. إن الروح، بحكم تعريفه، امتدادي، وأخيراً، فإنه حر.

أما «الروح الموضوعي»، فإنه معروف معـرفةً أقوى من معرفتنا بالروح الشخصي. وهناك خاصية أسـاسية للحياة الروحية، تلك هي سمة إمكـان انفصال المضمونات المعرفية (الموضوعات القصدية) عن الشخص الذي يصدرها. . فما أن يطلق شخصٌ أمراً ما، إطلاقاً يجعله موضوعاً خارجياً، وذلك بوسيلة التعبير، حتى لا يعود ممكنا له أن يسترجعـه مـرة أخرى، بل «يسـافـر» ذلك المضمـون الموضـوعي من شخص إلى

شخص. هذه هي الخاصية الأساسية، في رأي هارتمان، للروح الموضوعية.

ولكن سائر أشكال المضامين التي من هذا النوع، من مثل القانون، العرف، اللغة، الاعتقادات، العلم، الفن، إنما تنتمي إلى ميدان الروح التاريخي. ومع ذلك، فإن طابعها التاريخي نفسه يدل، على التحديد، على أن تلك المضامين لا يمكن أن تُختزل إلى محض سمة مضمونية، بل هي مما يعرف الحياة والصيرورة والموت، وهذه الأمور الأخيرة تكوّن نحواً معيناً من أنحاء الوجود. بهذا المعنى، تَستخدم اللغةُ تعبير «الروح اليونانية»، «روح شعب ما»، إلى غير ذلك.

هذا الروح الموضوعي ليس هو هو الأفراد، ولا حتى هو هو مجموع الأفراد، كما أنه ليس هو الجماعة، على الرغم من أنه لا يوجد مطلقاً من غير تجمع بشري ما.

ويؤكد هارتمان، معارضاً لهيجل، أن الروح الموضوعي ليس جوهراً، بل هو عنده حياة الروح في كليتها وشمولها، وعلى نحو ما تنمو بفعل سلوك جماعة بشرية. ولكنه ليس مجرد مفهوم كلي، من الناحية الأخرى. إن الروح الموضوعي فريد، فردي، تاريخي، مستقل بذاته، وفي كلمة واحدة: إن الروح الموضوعي حقيقةٌ وفعليٌ بكل معنى الكلمة.

إن العلاقة بين الروح الموضوعي والروح الشخصي هي علاقة السانـد بالمسنود، والعكس بالعكس. فنجد، من جهة، أن الفرد ينمو في إطار الروح الموضوعي، ولكن، ومن الجهة الأخرى وفي نفس الوقت، نجد أن الروح الموضوعي يعيش في الأفراد وبهم. إن الروح الموضوعي لا يُورَّث، وإنما هو ينقل وحسب (قانون التقاليد). وهو لا يختزل، فيما يخص مضمونه، إلى أي من هؤلاء الذين يمثلونه. لهذا السبب، ينبغي الاعتراف له بنوع من الديناميكية الذاتية التي يختص بها. إن أبرز ما في الروح الموضوعي هو افتقاره إلى الوعي المتناسب. ذلك أن الروح الموضوعي لا هو وعي جمعي ولا هو شخص جمعي، كما أنه في نفس الوقت ليس روحاً «لا شعورياً»، ولا هو «فوق الشعور». إن وعي الروح الموضوعي لا يقوم فيه، بل في

الأشخاص المفردة. وحيث أن الروح الموضوعي لا يوجد في هؤلاء الأشخاص بشكل مناسب[٦٥٦]، فإنه يَنْتُج عن ذلك أنه روح غير مكتمل. إن الروح الموضوعي يتمثل في الجماعة بوسيلة الوعي، الذي يقوم مقامه ويشخصه، أيْ وعي أحد الأفراد (قائد).

وطالما أن الروح الموضوعي والروح الشخصي يتقابلان ويتموضعان[٦٥٧]، فإنه ينتج عن ذلك تكون «الروح المتموضع». ويثير هذا الأخير مشكلات عظيمة الصعوبة ذلك أنه حين يظهرهذا الروح المتموضع، فإنه يظهر على مستويين مستوى: البنية الواقعية الحسية، وهي الطبقة الحاملة، ومستوى «المضمون الروحي» المحمول على البنية الأولى. كيف يجتمع هذان المستويان على عظيم اختلافهما، وكيف يستمر الروح المتموضع، وهو ينسلخ عن الروح الحي، كيف يستمر في الحياة؟ هذه بعض من العديد من المشكلات التي يدرسها هارتمان في هذا الجزء من كتابه، الذي يحتوي كذلك على فصول هامة بشأن الاستطيقا والتاريخ والعلم، وميادين الثقافة الأخرى.

سادساً: الأخلاق. حرية الارادة

كتاب هارتمان: «الأخلاق» كتاب أساسي، ذو أهمية ضخمة، وكان له عظيم الصدى في ألمانيا وفي بلاد اللغة الإنجليزية. ولا نستطيع، مع الأسف، أن نعرض منه غير مجملٍ لأهم سماته.

في القسم الأول من الكتاب، يدرس هارتمان بنية الظاهرة الأخلاقية، وتبنى، قبل أي شيء آخر، الآراء الأساسية لأخلاق القيم التي قدمها ماكس شلر، ولكنه يهيىء منها بحيث تصبح نظاماً جديداً، وينميها ويطورها على طول الخط، ويُدخل عليها عديداً من التعديلات. وهكذا، مثلاً، فإنه يقبل وجود القيم الأخلاقية

(٦٥٦) لأن كل شخص لا يستطيع أن يتمثل الروح الموضوعي في كماله.
(٦٥٧) أي يصبح كل منهما «موضوعاً» للآخر.

باعتبارها ميداناً مستقلاً، ثم يرفض فضلاً عن ذلك مذهب «الشخص الجماعي»، ويرى أن الإنسان الفرد هو وحده الشخص. وحيث أن الإنسان يحوز هذه الصفة المخصوصة له، فإنه، باعتباره موجوداً أخلاقياً، حاصل على استقلالية ذاتية (Au-tonomie) في ميدان القيم. ولا يوجد فوق الإنسان أي مبدأ غائي أعلى، ولو وجد مثل هذا المبدأ الذي يتعدى الإنسان، فإنه سوف يحدد العالم في إطار الحتمية، ولو حدث مثل هذا، لأصبح الإنسان، من حيث هو موجود أخلاقي، في مواجهة الممتنع الذي لا يستطيع معه فعلا، ولصار، من حيث هو شخص، إلى العدم. ويرى هارتمان أن الواقع أنه لن يكون في مستطاع أي شخص أن يبرهن على وجود عناية غائية إلهية إلى جوار تلك التي للإنسان.

في القسم الثاني من كتاب «الأخلاق»، يبني هارتمان مملكة القيم الأخلاقية على هيئة نظام متسع الأرجاء، وهو نظام فلسفي هو أكمل وأعمق ما قدمته الفلسفة الأوربية. وهو يعتمد هنا، على الخصوص، على أرسطو، «شيخ البحث الأخلاقي»، حيث يأخذ، مثلاً، نظرية أرسطو في الفضيلة، باعتبارها وسطاً عدلاً، ويعمقها. ويرى هارتمان أن الفضيلة «وسطٌ» من وجهة النظر الأنطولوجية وحسب، بينما هي، من وجهة النظر القيمية، ومثلما هو الحال عند أرسطو قيمة عليا. وهكذا. فإن «توسط» الفضيلة لا يدل على قيمة متوسطة.

ولكن كل هذا القسم من الكتاب، ما هو في نهاية الأمر إلا استعادة وتنمية، مهما كانت رائعة، لأفكار من عند أرسطو وماكس شلر. وعلى العكس من ذلك، فإن نظرية الحرية، التي يعرضها هارتمان في القسم الثالث من كتابه العظيم، تظهر باعتبارها مشاركة شديدة الأصالة، حيث تجتمع فيها، وتُوحَّدُ في إطار نظام ممتد أفكارٌ أرسطية وتوماوية وكانتية جديدة (من الفيلسوف كوهن)، وأفكار كانتية على الأخص (مع التخلص مما بهذه الأفكار الكانتية من سمات مثالية).

ويفرق هارتمان، مثل كانت، ما بين الحرية السلبية (اللاحتمية) والحرية الايجابية (التحدد على وجه معين). ولا يمكن أن تكون هناك، في مواجهة العالم المحدد

بقوانين العلية، أيةُ حـريةٍ سلبية، أو لا حتمية. ولكن مشكلة الحريـة يقوم أساسها فيما يتعدى الصراع بين الحتمية واللاحتمية. إن الحتميـة التي تفرضها قوانين الطبيعة لا يمكن أن تؤثـر على أي نحو على الحريـة الايجابية، وذلك بقـدر ما أننـا لا نتصور الحتمية السببيـة من منظور موقف يقول بـواحدية الـوجود. لقد أثبتت الأنطولـوجيا فساد الـرأي القائل بواحديـة طبقات الوجود، وذلك الآخـر القائل بواحديـة قوانين الوجود.

من جهة أخـرى فإن حرية الإرادة، في عـالم متعدد الطبقات الوجـودية، ليست ظاهرة فريدة، حيث أن قانون الاستقـلال الذاتي ينطبق على علاقات سائر الطبقات العليا مع تلك الدنيا. إن حريـة الإرادة ليست «شيئا أقل»، في مواجهة الحتمية، بل هي شيء أكثـر»، فهي لا تهدم الحتمية التي تقيمهـا القـوانين السببية مطلقـاً، وإنما تبعـدهـا وحسب عن طـريقهـا بـوسيلـة وسيط ذي تحديـد ضمني أعلى: تلك هي الحرية.

ولكن حريـة الإرادة تعني كذلك الحريـة بازاء المبدأ الأخـلاقي ذاته (القيم). إن الحريـة بازاء المبـدأ الأخلاقي تبـدو حريـة سلبية، حيث أن الحقيقـة الأخلاقيـة غير محددة، على خـلاف حالـة العـالم الواقعـي، وهو المحدَّد تماماً بقوانين العلبـة. إن الشخص هو الـذي يحدد ذاته، من أجل أن يقـوم بعد ذلك بتحديـد العالم، بفضل ذلك التحديد الـذاتي. وهكذا يظهر الإنسان باعتبـاره ملتقى التقاطع بين قوتين غير متجانستين: العالم الواقعي والعالم النموذجي. وعن طريق الإنسان وحده، وبوسيلة حريته، تؤثر القيم في العالم الواقعي.

ولكن حـريـــة الإرادة هـذه، أليست وهماً؟ إن هـــارتمان يبني حقيقتهـا بتصرف منهجي، ممـاثل لذلك الـذي استخدمـه من قبل من أجل البرهنـة على أن موضـوع المعرفـة «قائم بذاتـه»، أي القول بأن الدليـل يقع عبء تقديمه على الشـاك في حقية حريـة الإرادة، كما هو الحال في نظريـة المعرفة على نحـو ما رأينا. فليس في الظـواهر مايمكن أن يبرر الشك. وعلى الجانـب الآخـر، فإن الوعي بالخطيئة هـو علامة، بين علامات ودلائل، على أن حرية الإرادة حقيقةٌ.

وينتهي كتـاب «الأخـلاق» لهارتمان بحشـد لسلسـة من التعـارضـات (An-tinomies) بين الأخلاق والدين، كان ينبغي على فلسفة الدين أن تقوم على الاهتمام بها (لم يقـم هـارتمان بهذا البحث). ولكن هنـا أيضـا تقف الفلسفـة أمـام ذلك اللغز: أمام اللاعقلي الذي لا يمكن رده إلى مبدأ تأسيسي له يُفسَّر به.



الفصل الثالث والعشرون

وايتهـــــــد

أولا: خصائص فكره وتطوره

يُنظر إلى ألفرد نورث وايتهد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧م)، عمـوما، على أنه أبرز فلاسفة العالم المتكلم بالإنجليـزية في النصف الأول من القرن العشرين الميـلادي، ويبدو أنه يستحق هـذا التقـدير، وعن حق. وعلى أيـة حـال، فإنـه يظهـر على صورة المفكـر صاحب الفكر الأصيل والذي يشع قـوة روحية فائقة. أما مسار حيـاته العملية فإنه فـريـد بين الفـلاسفة. فقـد أتم دراسـاتـه في جـامعـة كمبردج، حيث تخصص في الرياضيات، ثم درَّس فيها علم الهندسـة وعلم الميكانيكا لمدة ثلاثين عاما، ثم عين محاضرا في هذين التخصصين في «يـونيفرستي كولج» في لنـدن، في عام ١٩١١م، في عمر يبلغ الخمسين عاما. ثم درَّس الريـاضيات التطبيقية في «إمبريال كولج» بلندن أيضـا، من عام ١٩١٤، إلى عـام ١٩٢٤م. وفي عام ١٩٢٤م هـذا، وعمره ثـلاث وستون سنـة، يصبح استاذا للفلسفة في جامعـة هارفرد الأمريكيـة، حيث استمر في هذا المنصب حتى عام ١٩٣٧م.

يمكن للمؤرخ أن يميـز تمييزا واضحا بين ثلاث مراحل في تطـور وايتهد، حيث تتميز كل مـرحلة بكتابـات علمية متميـزة. فقد أخرج عـددا من المؤلفات في المنطق الريـاضي، منذ عام ١٨٩٨م. تتوجت جيعـا بالمؤلف الضخم المشهور الـذي أنتجه بالمشـاركة مع برترانـد رسل: «مبادىء الرياضيـات» («برنكيبيا ماتماتيكـا»)، والذي صدر مـابين عامي ١٩١١ و١٩١٣م. وفي المرحلـة التاليـة انكب على الاهتمام بعلم

الطبيعة، ونشر عـددا من الكتب الهامـة في فلسفة علم الطبيعـة. أخيرا، في المرحلة التـاليـة، قـدم نفسـه على هيئة الفيلسـوف الميتـافيـزيقي مع كتـابـه «العلم والعـالم الحديث»، الذي صـدر عام ١٩٢٦م، ثم نشر بعـد ثلاث سنـوات من ذلك، عام ١٩٢٩م، كتـابه الـرئيس: «الصيرورة والـواقع»، حيث عرض فيـه نظـاما فلسفيـا مكتملا.

إن وايتهد عقل متسع الآفاق إلى درجة فائقة. فهو رياضي متميز، وأحد مؤسسي علم المنطق الرياضي الحديث، وهو في نفس الوقت فيلسـوف قدم فلسفة عضوية. وبينما هو متخصص في العلوم الطبيعية، فإنه يُبدي كذلك اهتماما شديدا بالتاريخ، ويحوز معارف تاريخيـة واسعة الامتداد. ويقوم نظـامه الفلسفي على أساس من علم الطبيعة، ولكنه يحتوي على عدد وفير من الأفكار البيولوجية، ثم ينتهي إلى فلسفة في الدين، ثم إن أسلـوب هذا المنطقي الكبير يقترب أحيـانا من لغة المتصـوفة. ويضم وايتهد إلى شمول معرفته عمومية ذهن وذكـاء متفتح على تيارات روحية وفنية شديدة التنـوع. وهو واقعي ووضعـي في «طريقـة» عـرضه للمشكـلات، وبحـاثـة شديـد الانكباب على بحوثـه، تحليلي في تناوله للتفاصيل، موهوب أعظم مـوهبة في تقديم الرؤى الشموليـة التركيبية، وهو يمثل بأعماله نموذج الفيلسـوف في جوهره، وبأنبل مافي هذه الكلمة من المعاني.

وليس من السهل أن نحدد مكان وايتهد في تاريخ العقل. إنه ينتمي، على غرار برتراند رسل، إلى مجموعة «الواقعيين الجدد» الإنجليز، وهم الذين يشاركهم في الأخذ بالمنهج التحليلي، وبـالواقعيـة، وبتقديـر العلم تقديـرا عظيما. ويعد إنتـاج وايتهد أكمل وضع فلسفـي لنتـائج العلـم الطبيعي ظهـر حتى منتصف القـرن العشرين الميـلادي. في نفس الوقت، فإنـه أفلاطـوني. ويقول هـو نفسه أنـه كذلك بـالمعنى الكامل للكلمـة، بل ويضيـف أيضا أن الفلسفـة الأوربية سائرهـا، بعد كل شيء، ماهي إلا سلسلة من التعليقات أسفل صفحات أفـلاطون. ولكن أفلاطونية وايتهد أفلاطونية شديدة الخصوصية، حيث يرى أن «المثل» ليست ذات وجود فعلي، وإنما هي إمكانات خـالصة. كما نجد عند وايتهد أثارا من الارسطيـة، وتتمثل هذه الآثار

على الخصـوص في أخـذه بـالمذهب العقلي صراحـة، مربـوطـا إلى الأخـذ بـالمذهب التجريبي في هيئته الواسعة. كذلك، نجد وايتهد، في نظريته عن «الإدراك»، يقترب من ليبنتز، كما يقترب من اسبينوزا (من حيث فكرة الجوهر عنده)، بينما ترجع نظريته الاستيطيقيـة إلى كـانت، رغم اتخاذهـا لخط السير الأرسطي. وهـو يـدافع، مثل برجسون، عن فكـرة الديناميكية في فهم الوجود وعن مـذهب التطور، ويأخذ، على غـراره أيضـا، بمـوقف انتقـادي بـازاء العلم، ولكنـه يصل إلى الإلـه بطـريق عقلي خالص.

ومع كل هذا، فانه ليس صحيحا أن يرى المرء في وايتهد مفكرا انتقائيا. ذلك أن نظامه الفلسفي يتميز، قبل أي شيء آخر، بوحدته الداخلية. ففي سائر أرجاء ذلك النظـام، وعلى نحو منظم متسق، ورغم التعـديلات المنـاسبة في كل ميـدان، يطبق وايتهد فكـرتيه الأساسيتين الأصيلتين: فكـرة الخلق، وفكرة الإدراك. وهكـذا يظهر وايتهد، من جانب، فيلسوفا حديثا تماما، واحدا من أشد الفلاسفة حداثة ومن أبرز الفلاسفـة في النصف الأول من القرن العشرين الميـلادي، حيث يعرف معرفـة وثيقة علم الطبيعـة إلى جـانب علم الريـاضيـات إلى جـانب علم البيـولوجيـا إلى جـانب فلسفـات القرن العشرين الميـلادي، هـذا من جهـة، ولكنه من جهـة أخـرى يضع تأملاتـه الميتافيزيقيـة على مستوى الخلود خارجـا بها عن ظروف الزمـان الذي يعيش فيه، وهو نفس المستوى الذي وضع عليه أفلاطون مشكلاته.

وفي الصفحـات القادمـة لا نقدم غير إطـلالة شـديدة على نظـام لنظام وايتهـد الفلسفي، وسنعتمـد في هـذا الشأن على كتـابـه: «العلم والعـالم الحديث»، ولن نستطيع، مع الأسف، أن نـرجع هنـا إلى كتـابه الأكبر، «الصيرورة والـواقع»، وهـو كتاب شديد الصعوبة.

ثانيا: الفلسفة

حيث إن كل فكـر كان هـو بـالضرورة تجريد، فـإن الفلسفة لن تستطيع القيـام بعملها بغير تجريدات. ولكن هذه التجريدات، وبقدر ماهي مفيدة، إلا أنها أيضا

خطرة. ذلك أنها غـالبا مـاتكون مستنبطـة من قاعـدة ضيقة ومثال ذلـك هو العلم الطبيعي الغربي، كما أنها غـالبا ما تؤدي إلى تصلب عقلي، بـه ينغلق المرء على سائر عناصر الحقيقة التـي لا يجد لها مكانا في صياغته المجـردة. فالواقع، أنـه ما أن نقوم بالتجـريد حتى يصبح لـدينا اتجاه «نحـو اعتبار مبـادئه وكأنها عقائد نهائيـة، ونحو اعتبار تلك التجريدات وكأنها حقائق. هـذه المغالطة الخاصة بـ «التعين الموضوع في غير مكـانــه» (Fallecy of misplaced concretness) تنـذر بجمود الثقـافـة وجفــافهــا. وينتـج عن كل ذلك، أن مهمــة الفيلســـوف الأولى إنما هي نقــد التجريدات.

إن الـواجب هو فحص الأفكـار الموضوعـة مبـادىء عليا، وهي المبـادىء التي يقبلهـا العلماء بغير مناقشـة لها، والمقـارنـة بين سائر الصيغ التنظيميـة (Schémas) المجردة (في مختلف العلوم فيما بينها، وفيما بين العلوم والدين).

من جهـة أخرى، فإن الفلسفـة تتبنى نظامهـا الخاص بها، معتمدة هكـذا على حدوس أكثـر تعينا من تلك الحدوس التي تقبلهـا العلوم وتقوم عليهـا. إن الفلسفة تستخدم، على سبيل المثال، حدوس الفنانين والعبقـريات الدينية، وتضيف عليها حدوسها الفلسفية.

الفلسفة، إذن، ليست علما إلى جـوار العلوم الأخرى، وإنما هي تتعـدى العلوم جميعا. إن ضرورة الفلسفـة أمر واضح للعيـان، لأنه بـدون هذا النـوع من الفحص العقلي فإن البشر سـوف يبنون، على غير شعـور منهم، نظما بغير رقـابة من جـانب العقل.

منهج الفلسفـة ينبغي أن يكون عقليـا إذن. إن وايتهد يستنكر استسـلام العقل أمـام الوقـائع، وهـو الاستسلام الـذي حـدث في العصر مـوضوع الحديث في هـذا الكتاب، ويأمل أن يكـون قد حان الوقت لنـزعة عقلية حقة. إن مطلب العقـلانية يتأسس على الحدس المباشر بعقلانية العالم. هذا الحدس لا يمكن بيانه بالاستقراء، كما لا يمكن البرهنة عليه بالاستنباط، إنما هو رؤية مباشرة تسمح لنا بإدراك أن العالم

محكوم بقوانين منطقية وبتناسق وانسجام استيطيقيين. إن الاعتقاد (Belief) المبني على هذا الحدس، هو وحده القادر على جعل العلم ممكنا. ونجد عند وايتهد صفحات رائعة فصَّل فيها القول في هذا الاعتقاد، وبين كيف وصل إلى ازدهاره في المسرحيات الدرامية اليونانية وفي فكر المفكرين اليونان وفي العصور الوسطى المسيحية.(٦٥٨) وهو يؤكد على أن هذا الاعتقاد لم يكن عقيدة عمياء: فالوجود عقلاني ويمكن إدراكه بالذهن، ويكفي أن نتصور هذا الاعتقاد حتى ندرك صحته.

ومع كل ذلك، فإن وايتهد ليس مفكرا عقليا بالمعنى التقليدي والدقيق للكلمة. فالذي يبدو أمامه خصبا ومثمرا هو الاتصال مع الواقع المتعين، وينبغي في رأيه أن نبحث عن أسس الأشياء في داخل طبيعة الموجودات الفعلية المحددة وحدها، ويقول: «حيثما لا يكون موجود قائم، لا يكون هناك أساس. إن الفيلسوف يفسر المجرد، لا المتعين. إن التجربة وحدها هي التي تكشف لنا الحقيقة». ومن نافلة القول أن وايتهد، مثله مثل هسرل، لا يقصر التجربة على المعرفة الحسية. ويؤكد وايتهد، من جانب آخر، على التزامه بالمذهب التجريبي التزاماً قوياً حين يقرر أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون إلا دراسة وصفية.

ويحذر وايتهد الفلاسفة من استخدام مناهج العلوم الطبيعية، حيث لا يمكن لهم أن يحققوا نقد التجريدات بوسيلة التعميمات التجريبية. وليس أقل من هذا بعدا عن المعقول محاولة إقامة الميتافيزيقا على التاريخ، لأن كل تفسير للتاريخ إنما يفترض هو نفسه ميتافيزيقا مفصلة تقف من ورائه.

ثالثا: نقد المادية

يقول وايتهد إن المادية تقوم على المذهب القائل بأن المادة موجودة، وبصفة عامة أن المادة وحدها هي الموجودة. ويتصور أصحاب المادية المادة على هيئة شيء له خاصية مميزة هي «الموضع البسيط» (Simple location)، ويقصد بها التحديد

(٦٥٨) هذه هي الخلفية التي يعمل في إطارها عقل ذلك الفيلسوف، وهو لا يفكر في غيرها.

البسيط للموضع من حيث المكان والزمان. ولو كـانت هذه النظرية صحيحة لصار الزمان عَرضا للمادة، ولصارت المادة هي ذاتها ثابتة، وما كان سيمكن «للحظة» (In-stant) أن يكون لها أي دوام.

يرى وايتهد أن مـن الواضح أن المادة ماهي إلا تجريد مـزدوج: فلا يعتبر الموجود مـوجـوداً إلا في إطــار عـلاقـاتـه مع الموجـودات الأخــرى، وحتى في داخل هـذه العلاقات، لا يهتم إلا بتلك المكانية ـ الزمانية. ومنذ العالم الإيطالي جاليليو[٦٥٩] أصبحت التخطيطة (Schéma) المادية هي التخطيطة المسيطـرة، وذلك لأسباب تاريخية وأخرى متصلة بنظام العـالم، وأفادت من نمو العلوم حتى اكتمل تكوينها. ومع ذلك، فإن من الظـاهر، في رأي وايتهـد، أن هذه التخطيطـة باطلـة. ذلك أن المادية تؤدي بالضرورة إلى نفـي الوجود الموضوعي للصفات الثانـوية، وهو أمر محال ويتعـارض مع ما تشهـد به كل تجربـة. أيضا، فإن الماديـة تؤدي بـالضرورة إلى نفي المسئولية الإنسانيـة، وهو أمر مخالف للعقل، كذلك. أخيرا، فإنها تنتهي إلى تحطيم الأساس ذاته الذي تقوم عليه، وهو الاستقـراء، لأنه إذا كانت جزئيات المادة معزولة بـالكـامل عن بعضهـا البعض، ولا تصل فيها بينهـا إلا عـلاقـات مكانيـة زمـانيـة خالصـة، فلن يكون من الممكن أن نصل مطلقا إلى استنتـاج ماسيحدث لموجـود ما ابتداء مما حدث لموجود آخر.

وليس من الممكن أن تدعـو المادية العلـوم الطبيعية إلى نصرتها في العصر الحالي، حيث أن كلا من النظريـة الموجية في الضوء، ونظرية الـذرة (منذ أن نقلت إلى ميدان علم الحياة)، ونظـرية بقاء الطـاقة والمذهب التطـوري، قد اكتشفوا جميعـا وقائع لا يستطيع إطـار الماديـة أن يفسرهـا. أخيرا، فإن هـذه الفلسفـة السطحيـة أصبحت مستحيلة التصـور بعد ظهـور نظريـة الكمات[٦٦٠] التي تتطلب تصـورا عضـويـا «للمادة» هي ذاتها. لكن الضربة القاضية التي يوجههـا وايتهد ضد المادية هي ضربة فلسفية: فمن السهل بيان أن هذا المذهـب ينحصر في جوهره في الخلط بين الحقيقة

(٦٥٩) من أهم مؤسسي العلم الغربي (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م).
(٦٦٠) أو نظرية «الكوانتم»، قدمها العالم الألماني ماكس بلانك. راجع هامش (٧٣).

وبين تجريد مـريح ، حتى وإن كـان خصبا . إن الجسم، على نحـو ما تصـوره عليه جاليليـو وديكارت، غير مـوجود، ومـاهو غير تجريـد. وهنا يظهـر بجلاء نمـوذج «مغالطة التعين الموضوع في غير مكانه».

رابعا: نظرية الآلية العضوية

إن النظـرية الصحيحـة عن الطبيعة ينبغي أن تقبل، في مـذهب وايتهد، وقـائع التجربة التالية: التغير، البقاء (endurance)، التخلـل (interfusion)، القيمة، الموجودات العضوية، والموضوعات الخالدة (eternal objects). إن شيئا ما يتعدل، ويبقى ويستمـر شيئا آخـر، كما هو الحال في الجبل. إن الأشيـاء ليست منعزلـة عن بعضها البعض في الطبيعـة، وإنما هي «يتخلل» (interfused) بعضهـا البعض. كذلك، فإن هنـاك في العالم قيم ومـوجودات عضويـة. أخيرا، نجد في العـالم أيضا أشياء لا تبقى وتستمر وحسب، بل هي خالـدة، ومن ذلك على سبيل المثال لون ما محدد. فإذا اختفى جبل ما، فلن يعود إلى الـوجود يوما مـا، وحتى لو حدث ذلك، فلن يكون هـو نفس الجبل، أما مع الألوان، وعلى النقيض من الحالة السـابقة، فإن اللون الأخضر مثلا هو دائما نفس اللون.

فوق هذه المقـولات جميعا يعلو التصور الذي يحويها جميعا، وهـو التصور الرئيسي في فلسفة وايتهد، ألا وهو مفهوم «الحدث» (event) فهو يرى أن العالم لا يتكون من أشياء، بل من أحداث، أي مما يحدث (happens)، أما إذا كنا أمام مقطوعة زمانية من «الحـــــدث» أو «قطرة من التجربـة»، أو فعل فردي من التجربـــة الحية المباشرة الممتعة (self- enjoyment)، فإن وايتهد يعطيه اسم الحادثة» (Occasion).

وكل «حدث» هو «إدراك» (prehension) ، وهو كيان عضوي. هو «إدراك» لأنه يُـدرك في ذاته الكون كلـه، كما لو كان يعرفـه معرفة عميـاء. وماضي «الحدث» قائم فيـه، ومستقبله معلن عنـه، وعالم «الحوادث» الأخرى ممثل فيـه بواسطـة فعلها عليه. إن «الحدث» هـو الوحدة التركيبيـة مأخوذة باعتبارهـا كيانا واحـدا. من جهة أخرى، فإن كل حدث كيان عضوي، فـأجزاؤه لا تقف مجرد وقوف إلى جوار بعضها

البعض، وإنما هي تكون كلا، حيث كل جزء لا يتجزأ منه يؤثر على الكل، كما يحدد الكل الاجزاء. ولنأخذ مثلا الإلكترون حينما ينفذ إلى داخل ذرة، والذرة إذا دخلت إلى خلية حية، كلاهما يخضع لتحولات عميقة. إن كل «حدث»، شأنه شأن «المونادة» «عند ليبنتز»، هو مرآة للكون.

إن وجهة النظر هذه تسمح، في رأي وايتهد، بأفضل انتظام ممكن لنتائج علم الطبيعة الغربي الحديث وعلم الحياة وعلوم الروح، وهي تبين على أوضح صورة خطأ المادية وطبيعتها «التجريدية» المغالية. وهكذا، مثلا، فإن المكان في نظر المادية إنما هو تجريد من علاقات تخلل متبادلة معينة بين الاحداث، والزمان تجريد لكل ديمومة من ديمومات الأحداث المتعاقبة. ومن هذا المنظور، فإن وايتهد يشارك برجسون أفكاره المتصلة بهذا الموضوع، ولكنه يرفض صراحة موقف برجسون النابذ للمذهب العقلي.

إن العالم يظهر، من خلال منظور الآلية العضوية، وكأنه مجتمع عملاق، حيث الكل يؤثر في الكل، وحيث لا توجد علاقة واحدة تكون محض علاقة خارجية.

خامسا: نظرية المعرفة

يقبل وايتهد المذهب الموضوعي، وذلك من حيث أنه يرى أن العالم يحتوي، فعلا وحقا، على أفعال المعرفة، ولكن ليس فقط على هذه الأفعال. وهو يقدم ثلاثة أسباب لهذا الموقف: تجربتنا الإدراكية تظهر لنا أننا موجودون في عالم يمتد إلى ماهو أبعد منا، والتاريخ يخبرنا بوجود ماض طويل يسبق وجودنا نحن، والسلوك الإنساني يفترض وجود التعالي.

ومع كل هذا، فإن الفكر لم يصل إلى حسم سؤال: ماهو المذهب الصحيح، الواقعية أم المثالية؟ إلا أن وايتهد يعلن اختياره للواقعية في نهاية الأمر، ويرد على سائر الحجج المثالية ويرفضها، مطبقا في هذا نظريته في «الإدراك». إن مبدأ «المباطنة» (immanence) الذي يقول بأننا لا نعرف إلا ما هو «فينا»، أصبح مبدأ قد عفا عليه الزمن، لأنه يقوم على التصور المادي الخاص بانعزال الأشياء بعضها عن بعض.

فالحق، أن كل «حدث» يتعدى نفسه بفضل «الإدراك» (prehension). إننا نعرف «هنا» الأشياء القائمة «هناك». ومن الطبيعي أن يكون هناك تحريف وتشويه في المعرفة، وأن نكون واقعين تحت تأثير الظروف الذاتية، هذا طبيعي لأننا لا نعرف «الحوادث» الأخرى إلا بقدر ماهي جزء من ذواتنا نحن.

ولنكمل هذا العرض شديد الايجاز لنظرية المعرفة عند وايتهد بإشارة، على الأقل، إلى مذهبه في الاستقراء ونظريته في السببية.

إن الاستقراء، من وجهة نظر فلسفة الكيان العضوي، يقوم في الانتقال من خصائص فردية إلى توصيف عام لمجتمع من الحادثات (Occasions). إن الاستقراء ليس خطوة ذهنية عقلية، بل هو نحو من «التخمين». إنه لا يكشف الستار عن قوانين ثابتة، للكون، بل يكشف عن خصائص معينة لمجموعة محدودة في المكان والزمان.

وفيما يخص السببية، فإن وايتهد يؤكد على واقعة أننا حائزون على معرفة مباشرة مزدوجة، إلا وهما معرفة المعطيات الحسية (Sense-data)، وهي التي يسميها اصطلاحا «المباشرة التصويرية» (Presentational immediacy)، ومعرفة السببية. أن المذهب التقليدي لا يعترف إلا بالنوع الأول من المعرفة المباشرة، ولا يرى في السببية غير افتراض أو نتيجة. ولكن الواقع، في رأي وايتهد، أننا ندرك الفاعلية السببية (causal efficacy) إدراكا مباشرا. وهي ليست أقل من بنية فوقية ذهنية، ولكنها تؤسس المعرفة عن طريق «المباشرة التصويرية».

سادسا: نظريته النفسية

يرى وايتهد أن واحدا من أكبر الأوهام وأخطرها مما ظهر في العصر الحديث لأوربا، كان تفرق (bifurcation) الطبيعة إلى مادة وعقل. إن وجود العقل أمر خارج عن الشك يقينا، بل هو أمر واضح. ولكن لا ينبغي أن ننظر إلى العقل، لا هو ولا المادة، على أنه جوهر، إنما هو سلسلة من «الحوادث»، شأنه شأن الجسم. إن الوعي وظيفة. ويشير وايتهد، في هذا الصدد، إلى مقالة وليم جيمس الشهيرة

«هل للوعي وجـود؟»، ويبدي اعجابـه بها، وينحاز إلى التصـور الوظيفي الخالص الذي تعـرضه تلك الدراسة. ومع ذلك فإنـه ليس من الممكن، فيما يقول، أن نعتبر العقل ظاهرة ثانوية من ظواهر المادة.

إن من الصعب، بـوجـه عـام، أن نقيم الحدود بين العقل والمادة، ولكن يمكن القول إن كل «حدث» هو ثنائي البـؤرة، وأنه وعيٌ حين يُرى من الداخل. إن عنصر العقل يبـدو بغير أهميـة في الأجسـام غير العضـويـة، ولكن وجـوده ظـاهـر بَيِّنٌ في الحيوانات العليا وعند الإنسان.

إن فلسفة الكيان العضوي لا يمكن أن تقرر، ولا تنفـي مقدما من جهة أخرى، وجود طرق ومسارات عقلية خالصة، ولا أن الطرق المادية ذات العلاقة معها ليست بغير أهميـة (فكـرة العقـول الخالصـة). ولا يمكن إثبـات بقـاء النفس، ولا حتى خلودها، إلا على أساس تجربة مخصوصة، التجربة الدينية مثلا.

سابعا: الميتافيزيقا

إن الميتافيـزيقا (ولا يميز وايتهد بينهـا وبين الأنطولوجيـا) هي وصف للحقيقة، ومن هـذا الـوصف تصـدر المبـادىء العـامـة لكل تفسير. إن القضيـة الكبرى التي يقدمهـا وايتهد في هذا المضمار هي تقـريره أن فهم الفعلي يقتضي إشارة وإرجـاعا إلى المثالي. ذلك أن تحليل المعطيات يُظهر أن الفعلي هو نهر من «الحوادث»، هو صيرورة أبـدية حيث لا وجـود فيها لجواهـر أو لـدوام حقيقي. إن وايتهد يعـرض مذهبـا في ديناميكية كل شيء دينـاميكية جذرية. ولكنه يرى، مع ذلك، أن واقعـة ظهور هذا «الحدث» هنـا، وذاك «الحدث» هنـاك، يتطلب تفسيرا. لهذا الاعتبـار ينبغي قبـول وجود عوامل ميتافيزيقية عديدة، هي بوجه عام، ليست من فئة الموجودات.

فينبغي أن يكون هنـاك، أولا، موضوعات خـالدة (Eternal objects)، وهـي إمكانات لما هـو في صيرورة، وهذه هي المثل الأفلاطونية، ولكن وايتهـد يدركها على هيئة إمكانيات موضوعية خالصـة في موضوعيتها. ثانيا، إن التحليل يكتشف وجود دفعة إبـداعية عمياء، هي مـايسميه Creativity، وهي تبدو في نفس الـوقت علة

فاعلة ومادة الصيرورة معا. إن كل شيء هو في صيرورة بفضل هذا «الجوهر» (بالمعنى القائم في فلسفة اسبينوزا)[٦٦١]، الذي هو غير محدد في ذاته على نحو كامل. أخيرا، فحيث أنه لا «الموضوعات الخالدة» ولا «الدفعة الإبداعية» محددة، وأنها لا تستطيعان تفسير ظهور المتعين، فلابد من قبول وجود عامل ثالث، فعلي وزماني، ألا وهو «مبدأ الحد» (principle of limitation)، وهو الذي يحد ويحدد «الحوادث» التي في صيرورة. هذا المبدأ هو الإله.

وتحدث الصيرورة على نحو يؤدي إلى إنتاج وحدة (Prehension) تركيبية جديدة، وذلك تحت تأثير الدفعة الخلاقة «للجوهر» بالتعاون مع «الحدث» الموجود بالفعل من قبل. هذه الوحدة التركيبية الجديدة مزدوجة: «فالحدث» المخلوق جديداً يجمع في تركيبه بين «الموضوعات الخالدة» (وهي تدخل فيه، أو لها مدخل فيه in-gression، سواء إيجابا أم سلبا) وكذلك أوجه «الحوادث» الأخرى الواقعية سواء بسواء. إن الإله هو الذي يحدد ماينبغي أن يظهر إلى الوجود، بأن يضع الحدود، وبهذا يجعل التحديد ممكنا. إن «الحدث» هو الفرد الواقعي، بإصطلاح وايتهد su-perject، هو الفعلي، والذي هو قيمة. ذلك أن كل ماهو فعلي متعين، عند وايتهد، هو قيمة.

ونرى من كل هذا أن كل «حدث» يشكل، بذاته، على هيئة محددة، تركيبية للكون، ويدرك ويجمع كل أوجه العالم الواقعي، وكل «الموضوعات الخالدة» والدفعة الخلاقة والإله. على ذلك، فإن الإله مباطن في العالم. ومع هذا، فإن «الحدث»، دائما هو شيء يزيد على العالم الذي يسبقه: لأن له فردية تخصه، وهو يقوم على خلق كيان فعلي جديد، وعلى خلق قيمة جديدة.

ثامنا: الإله

يضع وايتهد متطلبات ثلاثة ينبغي توافرها في المنهج المناسب للوصول إلى الإله.

---

(٦٦١) الجوهر، عند اسبينوزا، هو مايكون في ذاته، وما لا يفهم إلا من خلال ذاته، ولا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر، بحيث إنه لا يوجد في النهاية إلا جوهر واحد، هو الطبيعة أو الإله.

إن طريقة البحث ينبغي أن تكون عقلية، وهي لا يمكن أن تكون لا حدسا، فنحن لا نملك إدراكا حدسيا للإله، ولا برهانا على مثال برهان القديس أنسلم[٦٦١]. كذلك فإن البرهان الكوني الذي قدمه أرسطو ليس بذي فائدة، لأنه يقوم على فيزياء أصبحت عتيقة وتعداها العلم، كما أنه لا يتحدث، على كل حال، إلا عن إله متعال، غريب عن الأهداف الدينية[٦٦٢].

ينبغي قبول وجود الإله، في رأي وايتهد، إذا أردنا تفسير الظواهر، لأن الإله ضروري، من حيث هو «مبدأ التعيين» (principle of Concretion)، وهذا من جهتين: حيث بغيره لن تستطيع فهم لا كيف «تكون» «الأحداث» ولا ماهي. وإذ أنكر المرء وجود الإله، فلن يبقى ممكنا أمامه غير إنكار وجود الموجودات المتعينة.

كان وايتهد في البداية (عام ١٩٢٦م) لا يعتقد أنه من الممكن تعدي نظرية أرسطو في شأن طبيعة الإله بكثير، ولكنه، بعد ذلك، كوّن هو نفسه نظرية في الإلهيات كاملة. وقد أقامها على أساس التمييز بين جانبين في الإله: طبيعته الأولانية (primordial) وطبيعته الناتجة (consequent). من حيث طبيعته الأولانية، فإن الإله ثابت وخارج الزمان، ووجوده الفعلي لا نهائي وكامل. إن الإله أبدي، ولكن أبديته أبدية ميتة. ومن هذه الوجهة للنظر، فإن الإله ليس إلا صفة «للدفعة الخلاقة»، والخلق وحده هو الذي يدفع به إلى الحياة.

ولكن للإله طبيعة أخرى ناتجة، ويبدو أنها تتمثل في الصفات الذاتية الأخرى التي ينسبها وايتهد إلى الإله. فالإله، من حيث طبيعته الناتجة، هو «الإدراك» (pre- hension) الواعي التصوري الكلي، وهو كلي الحضور، وما العالم المثالي إلا وصف له. إن سائر المفردات والسمات المخصصة التي في العالم عليها أن تتناسق فيما بينها وأن تتكايف مع بعضها البعض، وذلك في إطار الرؤية الإلهية اللانهائية. ولكن الإله محدد، من حيث طبيعته الناتجة، وهو في صيرورة، ويثري بغير توقف من جراء «إدراك» عناصر جديدة تباعا.

---

(٦٦٢) إله أرسطو هو المحرك الأول الذي لا يتحرك، عقل خالص لا يفكر إلا في ذاته، ولا صلة له بالعالم، ولا بالإنسان من باب أولى.

إن الإله مبـاطن في العالم ومتعـال عنه في نفس الـوقت، هـو مباطن فيـه، بقدر مـاهو حـاضر في كل مـوجود، وهـو متعـال عنه بقـدر مـايتعالى كل «حـدث» على «حـدث» آخـر. ويـروق لـوايتهـد، في هــذا الصـدد، أن يجمع في مــذهبـه بين المتناقضات، حيث يستخـدم هنا لغة مختلفة كثيرا عن لغتـه المعتادة في معظم أعماله الأخرى، ألا وهي لغة التصوف الأفلاطوني المحدث.

ولن نـدخل في تفاصيل نظـريـة وايتهد الـلاهوتيـة، ولكنـا نشير إلى جزئيـة من جزئيـاتها. إن الشر، في رأي وايتهد، منظـورا إليه في ذاتـه، هو شيء إيجابي، ولكنـه يؤدي إلى الفـوضى والتدني في العـالم. ولما كان الإله هـو مبدأ التنـاسق والانسجام، ومبـدأ النظـام، ومبـدأ القيمـة والسـلام، فإن الشر لا يمكن أن يأتي من مصـدره. وينتهي وايتهد إلى أن الإله خيِّر بـالمعنى الأخلاقي، وأنه هو الـذي يتسبب في التقدم النوعي الذي يحدث في العالم. إن غاية الإله تتجسد في المثل العليا الجزئية في الوضع الحاضر للعـالم. ومن هذا الجانب، فـإن الإله هـو القـائم على تقييم العالم. إنـه في صراع مع الشر، وهـو رفيق كل هـؤلاء الـذين يتعـذبون، والـذين هم معـه في صفـه يحاربون.



الفصل الرابع والعشرون
الفلسفة التوماوية

أولا: خصائصها وممثلوها

تعتبر المدرسة التوماوية (والمسماة أيضا التوماوية الجديدة)، والتي تطور الآراء الرئيسية التي عرضها القديس توما الأكويني (١٢٢٤ ـ ١٢٧٤م)، واحدة من أهم الحركات الفلسفية في هذا العصر. وقد وافقت الكنيسة البابوية على فلسفة القديس توما الأكويني موافقةرسمية في الرسالة البابوية المعنونة «Aeterni Patris»، والمنشورة في عام ١٨٧٩م ومعظم أتباع التوماوية من الكاثوليك، ولكنها ليست هي الحركة الفلسفية الوحيدة في داخل العالم الكاثوليكي[٦٦٣]. من جهة أخرى، فإن عددا من ممثليها المميزين من غير الكاثوليك (مثلا، المفكر الأمريكي م. أدلر والفيلسوف الإنجليزي ا. ل. ماسكول).

وقد كانت التوماوية حركة منزوية غير معروفة كثيرا، خارج الدوائر الكهنوتية، حتى الحرب العالمية الأولى، إلا أنها أصبحت تعتبر في منتصف القرن العشرين

(٦٦٣) يمكن إيجاز أبرز اتجاهات الفلسفة الكاثوليكية الحالية فيما يلي:
أولا: الاتجاه الأوغسطيني (نسبة إلى القديس أوغسطين)، وهو اتجاه حدسي فعلي، وغالبا مايكون براجماتيا كذلك، ويمثله يوهانس هسن وبيتر فست.
ثانيا: الاتجاه المدرسي الجديد (ذو توجه عقلي)، وفيه:
١ ـ أتباع دنز إسكوت (المدرسة الفرنسسكانية)
٢ ـ أتباع سوارز (وهم ب. سكوك، ل. فوتنشسر، ٣ ـ التوماوية، وفيها: أ مجموعة تجتهد في التوحيد بين التوماوية والتوجهات الحديثة غير المدرسية (ج. مارشال، و. جايسر، ب ـ أتباع لويس دي مولينا، جـ ـ التوماوية بالمعنى الدقيق. هذه المجموعة الأخيرة هي أهمها جميعا سواء من حيث عدد مفكريها أو من حيث تأثيرهم، وإن كانت ممثلة في ألمانيا تمثيلا ضئيلا.
(هامش من المؤلف).

الميلادي واحدة من أهم الحركات الروحية لهذا العصر. والواقع، أن أي مجموعة فلسفية أخرى ليس لها ما للتوماوية من مثل هذا العدد الكبير من المفكرين ومن مراكز البحث ويكفي أن نشير أن الصحيفة البيليوجرافية للمدرسة، وهي Bulletin Thomiste' تحتوي سنويا على حوالي خمسمائة عرض لكتب ومؤتمرات، وأنه يظهر في العالم ما لا يقل عن خمسة وعشرين صحيفة علمية توماوية.

لقد شهدت الحركة التوماوية أكبر نمو قوي لها في فرنسا وفي بلجيكا، ولكن لها ممثلين ومراكز للبحث في كل البلاد الغربية على التقريب. أهم هذه المراكز هو «المعهد العالي للفلسفة» في جامعة لوفان، في بلجيكا، والذي أسسه دزيريه مرسيه (١٨٥١ ـ ١٩٢٦م)، و«المعهد الكاثوليكي» في باريس و«الجامعة الكاثوليكية» في ميلانو، ومعهد «الانجليكوم» في روما، وجامعة فرايبورج في سويسرا. وفي الأعوام الأخيرة انتشرت المدرسة بقوة في بلاد اللغة الإنجليزية في الغرب، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية.

ولن نشير هنا إلا إلى بعض وحسب من الجمهرة الغفيرة من المفكرين التوماويين. ففي جيل سابق يبرز إلى جوار مرسيه، امبراواز جارديْ (١٨٥٩ ـ ١٩٣١م)، ويوزف جرت (١٨٦٣ ـ ١٩٤٠م). ومن أبرز أتباع «جردت» ريجنال جاريجو ـ لاجوانج (ولد عام ١٨٧٧م)، وربما كان هو المفكر الأكثر نظامية في المدرسة. ولكن أشهر الفلاسفة التوماويين هو جاك ماريتان (ولد ١٨٨٢م)، الذي يعد في منتصف القرن العشرين قائد الفلسفة التوماوية. ولنذكر إلى جواره أيضا أنتونان د. سرتيانج (١٨٦٣ ـ ١٩٤٨م). وهناك فيلسوف فرنسي آخر، اشتهر على الخصوص في ميدان تاريخ الفلسفة، ولكنه معروف أيضا بكتاباته النظامية، ألا وهو إتْيِنّ جِلْسُن (ولد ١٨٨٤م).

أما في بلاد اللغة الألمانية، فلنذكر جالوس أم. مانسر (١٨٦٦ ـ ١٩٤٩م)، والكسندر هورفات (ولد ١٨٨٤م)، ومؤرخ الفلسفة في العصور الوسطى المسيحية المعروف مارتن جرابمان (١٨٧٥ ـ ١٩٤٩م)، ويوزف ماوسباخ (١٨٦١ ـ ١٩٣١م).

والتوماوية الحديثة «مدرسة» بالمعنى الدقيق للكلمة، فلها مشكلاتها الخاصة، ومنهجها الخاص، وعدد من المبادىء المشتركة التي يعلنها سائر ممثلي المذهب. وهي تشبه، من هذا الجانب، الوضعية الجديدة والمادية الجدلية والمدارس الكانتية الجديدة. ولكنه يوجد، في نفس الوقت، في داخل المدرسة اختلافات قوية في الرأي بشأن عديد من المسائل. إن الفلاسفة التوماويين يجابهون جميعا المشكلات الحالية، ولكنهم يتناقشون فيما بينهم بشأن مسائل تخصهم نوعيا من حيث هم تيار فكري. وتقام بانتظام مناقشات فيما بينهم في المؤتمرات التي يقيمونها كثيرا. ومن بين الدورات الحديثة للمؤتمرات التي عقدها التوماويون مؤتمر ١٩٣٢م. الذي خصص للفلسفة الفينومينولوجية، ومؤتمر ١٩٣٣م، وخصص لما يسمى «بالفلسفة المسيحية»، ومؤتمر ١٩٣٥م الذي درس العلاقات بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، وكذا مؤتمر الأكاديمية التوماوية في روما، عام ١٩٤٧م، الذي قام بمناقشة الفلسفة الوجودية.

ثانيا: الوجود «الفعل» و«القوة»

في قلب الفلسفة التوماوية تقوم الميتافيزيقا، وهي والأنطولوجيا كالأمر الواحد، وموضوعها الوجود من حيث هو وجود.

إن مفهوم الوجود ليس واحدي المعنى، بل هو «تماثلي» (Anologique)، أي أن كلمة «وجود» يكون لها معنيان مختلفان حينما تطبق على موضوعين مختلفين، ولكن معناها يظل هو هو تناسبيا.

أهم مذهب يقول به التوماويون في صدد الوجود هو مذهب «الفعل» و«القوة»، وهو يشكل القضية المركزية في نظامهم الفلسفي، حيث تترابط سائر تقريراتهم بالارتباط بهذه القضية المركزية. وهكذا يميز الفلاسفة التوماويون بين الوجود في حالة الفعل والوجود في حالة «القوة». وماهو بالفعل من وجهة نظر معينة، هو مايكون «موجودا» ابتداء من هذه الوجهة للنظر. وماهو «بالقوة» هو غير الموجود، ولكنه يمكن أن يوجد وجودا حقيقيا. مثال ذلك، الطفل الذي يمكن أن يصير عالما رياضيا هو رياضي «بالقوة»، من حيث الإمكان. والعلاقة المتبادلة مابين ما بالقوة

وما بالفعل هي علاقة الأساس (أو الأرضية) القابل للتحديد مع فعل التحديد الذي يدخل عليه.

أول تطبيق هـام لنظريـة القوة والفعل يـوجـد في مذهب الماهيـة والوجـود. كل وجود، ماعدا الإلـه، يتكون من ماهية ومن وجود. الوجود هـو فعل الماهية الذي به هي تتحقق بـالفعل. في الوجـود المتعين المتحقق لا يفترق الحدان، ولكنهما مع ذلك متمايزان تمايزا حقيقيا.

تطبيق آخر لقضية القوة والفعل: نظرية المقولات. إن المقولة الأساسية هي مقولة الجوهر، وهو الموجود الوحيد الذي يجوز الـوجود بذاته، بينما المقولات الأخرى، التي تسمى «بالأعراض»، تحديدات تدخل على الجوهر، بالمعنى الذي تكون فيه علاقاتها به كعلاقـة الفعل «بالقوة». وكثيرا ما أسيء فهم المذهب التـوماوي في الجوهر، ولهذا فإنـه من الضروري أن نلاحظ أن هـذا المذهب لا يتصور الجوهـر على هيئة الموضـوع الجامد الذي يـدخل عليه التغير، وإنما هو يتصوره على هيئة الموجود الـذي هو وجود بذاته، أي وجـود بالمعنى الكامل للكلمة، وليست الأعراض أمامـه سوى تحديدات تدخل عليه، ووجودها ليس إلا وجودا في داخل وجود اخر (وليس بذاته).

وتستند النظـرية التـوماويـة في التغير هي الأخرى إلى مذهـب القوة والفعل. إن التغير هو عبـور من حـالة الإمكان إلى حـالة الفعـل، وهو من هـذه الوجهـة وجود ناقـص، حقيقة منقـوصة. وبالتـالي، فإن كل تغير يفترض جـوهرا يتغير، أي كـائنا بالمعنى الكامل. ويظهر تعبير برجسون: إن في التغير أكثر مما في الوجود، يبدو، على هذا الضوء، تعبيرا مقلوبا. ولكن علينا أن نميز، من التغير بالمعنى المشار إليه، علينا أن نميز الفاعليـة، التي هي النتيجة الميتافيزيقيـة لوجود الموجود على حـالة الفعلية: كلما زادت درجة الوجود زادت معها درجة الفـاعلية. وهكذا، فإن الإله، وهو كمال الوجود، هو أيضا كمال الفاعلية.

وهناك نظريـة أخرى ترتبط أيضا بمذهب القـوة والفعل، وإن كنا لن نشير إليها إلا بايجاز، ألا وهي نظرية العلل الأربع. هذه العوامل الأربعة هي: المادة (ما يتألف

منه شيء ما أو يصير إليـه)، الصورة (تحديد المادة)، العلة الفاعلة، والغـاية. تؤلف هذه العلل الأربع تـرتيبا تصاعـديا فيما بينهـا، حيث تبدو الغايـة هي العلة الأعلى. ذلك أن كل علة فـاعلة تفعل، واعية أم غير واعية، من أجل غـاية، بينما الصورة لا تدخل على المادة إلا بفعل العلة الفاعلة.

ثالثا: فلسفة الطبيعة

إن الموجود الخاضع للتغير مرتب رأسيا بحسب درجة حالة الفعلية التي يحوزها، أي بحسب درجة كمال الوجود فيه. في هذا الميدان، فإن المذهب التوماوي الأساسي هو مـذهب الصورة والمادة. إن كل مـوجود مـادي يتكون من «مـادة» ومن «صورة» تحدد تلك المادة. وعـلاقة المادة بـالصورة كعلاقـة «القوة» بـالفعل. إذا حللنـا أحد الموجـودات من هذه الـزاويـة، فإننا نجـد في النهايـة، وبعـد تجريده ذهنيـا من كل صـورة، نجد «مـادة أولى» هي عنصر ذلك الموجـود، والتي تتمنع على أي تحديـد، وتقبع، من حيث كونها إمكانية خالصـة، في أقصى الحدود الملامسة للاوجود. هذه «المادة الأولى» هي مبدأ التعدد والقابلية للانقسـام في الأشياء المادية. أما وحدة هذه الأشياء الماديـة فتأتيها من الصـورة وحدهـا، وهي التي تُعَد أيضـا مبدأ الفـاعلية في الموجود الكائن. إن الصـورة هي التي تقود الكائن، وتكوِّن مع المادة فيـه وحدة هي ألصق مايكون بين أي عنصرين مختلفين في الطبيعة.

أدنى الصور هي صـورة الأجسام الجامدة، فالنـاقص في هذه الحالة هو الـوحدة العضويـة والفاعليـة الذاتية، فـالجسم الجامد هو أكثـر الموجودات سلبيـة، وهو لا يستطيع أن يدخل في نشـاط ما إلا عن طريق موجـود آخر. ثم تظهر وحدة وفـاعلية من درجة أكبر في ظاهرة الحياة، فالكائنـات الحية تمتاز دائما بفاعليتها الذاتية الموجهة بازاء غاية، وإن كان هـذا التوجه غالبا مايكون غير شعوري. ويـرى التوماويون أنه من غير الممكن أن نفسر الحيـاة على نحو ميكـانيكي صرف، ولكننا لا نحتـاج، من جانب آخـر، إلى القول بوجـود جوهرين مختلفين في النبـات والحيوان، جوهـر مادي وجوهر حيـوي. ذلك أن المبدأ الحيوي إنما هو بالأحرى صـورة الكائن الحي، أي أنه مضمون أعلى، وهـو الذي يحدد الموجود الحي في كلـه. وتظهر في الحيـوانات، على

الأخص، درجة أعلى، فالحيوانات ليست فاعلة وحسب، وإنما تتجه فعاليتها صوب غاية تعرفها. إن استقلالها الذاتي، ومن هنا نشاطها الخاص بها، يصير لهذا السبب أكبر وأكبر، وهو مايفسر حيازتها لدرجة أعلى من كمال الوجود. أما عند الإنسان أخيرا، الذي يقف عاليا فوق مرتبة الصور النباتية والحيوانية، فإن النفس العاقلة تظهر، وهي تحوز كمالات سائر الصور الدنيا في إطار صورة فريدة روحية أعلى. إن الإنسان لا يعرف غايات فاعليته وحسب، بل إنه أيضا قادر على وضع تلك الغايات بارادته. فهو، إذن، الحائز على أعلى كمال للوجود يكون ممكنا على الأرض.

رابعا: العقل

العقل هو أعلى درجة من درجات الوجود. وهو يتميز بأنه لا مادي، وهذه اللامادية مظهرها عدم قابليته للانقسام، وعلى الأخص استقلاله الذاتي. وهو غير مربوط إلى نظام المكان والزمان، وهو قادر على معرفة الماهيات العقلية غير المادية، عبورا بمعرفة الظواهر المادية، وعلى إرادة الغايات التي تتعدى الماديات.

والمعرفة إما حدسية، وهي تأخذ اسم «القوة العاقلة»، وإما استدلالية، وهي التي تأخذ اسم «العقل» والإرادة استجابة وتفاعل، مثل سائر الاستجابات والتفاعلات المعروفة، ولكنها تنتمي إلى النظام العقلي. وكما أن القوة العاقلة يمكن أن تعرف الماهيات غير المادية، فإن الإرادة تستطيع أن تريدها.

وحيث إن الإرادة، بسبب لا ماديتها، منفتحة على اللانهائي، فإن أي موضوع محدود نهائي لا يستطيع أن يحددها، بل الإرادة حرة بازاء الموضوعات المحدودة النهائية. إن أي خير محدد لا يستطيع أن يحدد الإرادة ويوجهها. لهذا، فإنها حرة، ليس فقط بمعنى أنها تلقائية الحركة، بل وكذلك لأنها قادرة على الفعل أو اللا فعل بعد تحقق كافة الشروط اللازمة للسلوك.

ولكن العقل في الإنسان مرتبط أوثق ارتباط بالتكوين العضوي النفسي في كله: إن النفس العاملة إنما هي «الصورة» الواحدة للموجود الإنساني. إن الإنسان بتركيبة جسمه، وبوظائفه العضوية، يلتقي مع الحيوان، ومن هنا فإن ماهيته حاوية

للوظائف النباتية والفيزيقية والكيميائية. في الإنسان، يعتمد العقل اعتمادا ظاهرا على الكيان العضوي الذي للإنسان، وهو مايظهر من واقعة أن إتلافا هينا للمراكز العصبية يمكن أن يؤدي إلى إلحاق الشلل به.

هذه النتيجة لها أكثر من مظهر. في ميدان المعرفة، تقدم الحواس والمخيلة الموضوعات التي ستعمل عليها المعرفة العقلية. في ميدان الإرادة، تضغط الإندفاعات الانفعالية على الإرادة ضغطا شديدا. ومن المهم أن نلاحظ، فيما يخص ميدان المعرفة، أن هذه التبعية المشار إليها ليست ذاتية، بل هي تبعية موضوعية. ومثال ذلك، أن اضطراب المراكز العصبية يؤثر مباشرة (ذاتيا) على المخيلة، ويجعل قيامها بنشاطها غير ممكن، وفي هذه الحالة، ونظرا لغياب الموضوعات التي لا تقدمها المخيلة إلى العقل، فإن العقل لا يستطيع أن يعمل. وفي المقابل، فإنه ليس هناك من تبعية ذاتية للعقل بإزاء الجسم. نعم، إن النفس هي صورة الجسم، ولكن النفس العاقلة ترتفع فوق مستوى المادة. إن النفس خالدة، لأنها ليست بذات أجزاء، نظرا لكونها غير مادية، فلا يمكن أن تفنى بالتفكك أمام الموت.

خامسا: المعرفة

لا تشكل نظرية المعرفة، عند معظم المفكرين التوماويين، موضوعا لمبحث مخصوص، وإنما هي مجرد جزء من الميتافيزيقيا، كما هو الحال عند الكساندر الإنجليزي وهارتمان الإلماني. وهي لا يمكن أن تكون أساسا لفلسفة الوجود، بل، بالعكس، هي التي تتأسس على أساس من نظرية الوجود: ذلك أن المعرفة هي أن يصبح المرء الآخر من حيث هو آخر[٦٦٤] وقد يبدو هذا الوضع، لأول وهلة، غريبا، ولكنه يتضح حين ننتبه إلى الطبيعة العقلية للنفس: فالنفس ليست مادية، وبالتالي فهي غير محدودة، وهي قادرة على أن تصبح، «قصدا»، شيئا آخر غيرها، بدون التوقف عن أن تستمر هي هي إن هذا هو مايحدث فعلا في المعرفة الحسية،

---

(٦٦٤) الإدراك تمثل، وحين تدرك شيئا ما، شخصا أو مكانا أو فكرة، فكأنك تمتلأ به أو بها، وتصير هذا الشخص أو ذلك المكان أو تلك الفكرة، على مستوى مضمون التعقل، على نحو ما.

بقدر مايحتوي هذا النوع من المعرفة على قدر معين من اللامادية(٦٦٥). ولكن هناك فرقا جوهريا مابين المعرفة الحسية وتلك العقلية: فالأولى لا تدرك غير المادي المتعين، الحسي العرضي، ولا تستطيع على الإطلاق أن تعرف الوجود من حيث هو وجود، ولا أي مضمون عقلي كان. أما الثامية، وعلى الضد، فإن محورها هو الوجود، وهي تدرك الكلي والعام مباشرة وبذاتها والكلي والعام هو وحده ممكن المعرفة على التمام.

ولكن لا ينبغي، مع ذلك، استنتاج أن العالم يحتوي على «كليات» من حيث هي كليات. إن الموجود هو الموجود الفردي المتعين. ولكن كل موجود كائن له ماهية عقلية (اللا موجود هو وحده اللامعقول، وكل موجود هو موضوع ممكن للعقل). هذه الماهية توجد وجودا متعينا في الواقع، ولكن العقل هو الذي يرفعها إلى مقام الكلية والعمومية، وذلك بوسيلة التجربة. فهو يجردها أولا من ظروف التواجد المفرد، ثم يقارنها مع الموجودات المفردة الأخرى، ويصل إلى إكسابها طابع الكلية. بعبارة أخرى: إن المضمون العقلي موجود بالفعل في الأشياء، بينما الكلية ذاتها إنتاج من العقل، هي وجود عقلي ذهني يتأسس على ماهو قائم في الواقع. إن التجريد ينطلق من النسخ الحسية التي تقدمها المخيلة إلى العقل، من رسوم يقوم بصنعها التخيل.

ولا توجد معرفة «قبلية» بالمعنى المعروف عند كانت. فما أن تكون التصورات، حتى يصبح ممكنا، وبدون العودة إلى المعرفة الحسية، تكوين قوانين كلية بوسيلة تحليل التصورات. ثم نصل بوسيلة هذه القوانين، وبالتحليل الذي يقوم به الفكر، إلى قوانين جديدة، ليمكن أن تصبح إثراء وإضافة حقيقيين إلى المعرفة، كما هو ظاهر في ميدان المعرفة الرياضية. ذلك أن الفكر يسمح لنا بأن نستدر من المفترضات شيئا كان قائما فيها، ولكنه كان قائما فيها على هيئة الإمكان، «بالقوة».

إن نظرية المعرفة التوماوية، كما نرى، نظرية واقعية، بالمعنى الدقيق للكلمة

---

(٦٦٥) حين تدرك الباب، فإن خشبه لا يدخل إلى العينين، وإنما صورته وحسب.

فالذات عندها لا تنتج الموضوع، بل تنتج وحسب رسمه العقلي، وهو مايسمى بالنوع» . أن المعرفة لا تعني صنع الشيء المعروف(٦٦٦)، بل إدراكه في ذاته وحسب .

كذلك، فإن التوماوية مذهب «عقلي». فالقوة العاقلة وحدها هي القادرة، بمعونة العقل، على إيصالنا إلى معرفة الواقع معرفة حقيقية. هذه المعرفة لا يمكننا الحصول عليها «قبليا»، بدون الخبرة الحسية، إنما هي تكتسب بطرق مناهج العقل. إن هذا لا يتعارض مع التجربة ومع الحياة، لأن المعرفة العقلية هي الصورة الأعلى للتجربة، وهي اكتمال الحياة، حياة العقل.

سادسا : الإله

إن الفكر لمضطر إلى التسليم بوجود الإله. فحيث أن اللامعقول مستحيل (لأن الموجود والحقيقي مفهومان متبادلان: Ens et verum convertuntur)، فلا يمكن الأخذ بوجود الموجودات التجريبية المعروفة بدون الاعتراف في نفس الوقت بوجود خالق لها. ذلك أن الماهية، في كل موجود تجريبي، مختلفة اختلافا حقيقيا عن الوجود، وليس من الممكن العثور على سبب كاف لتفسير إتحادهما معا، اللهم إلا إذا صعدنا إلى موجود يكون وجوده هو هو عين ماهيته. ولا يوجد لهذا الموجود أي حد يرد على ماهيته، التي ينبغي إذن أن تكون لا نهائية، و«فعلا» متحققا خالصا، كامل الوجود، ومن ثم فإنه ينبغي أيضا أن يكون كامل الخير، كامل الجمال، وكاملا من جهة سائر القيم.

ومع ذلك، فإنه لا يمكن لنا أن نتصور الإله على هيئة الموجود المخلوق المتنامي حتى بلوغ مستوى اللانهائية. إنما هو موجود بالمعنى «التماثلي»، ومن ثم فوجوده مختلف عن وجود المخلوقات. ويبدو على هذا الضوء تهافت النظريات القائلة بوحدة الوجود والالوهية، والتي تنطلق من افتراض أنه من غير الممكن أن نقبل في نفس الوقت إلها لا نهائيا والعالم معا. وتضاف، ضد نظريات وحدة الوجود والإلوهية، حجة أخرى، هي أن الإله، وهو الكامل في وجوده، لابد أن يتصف بما

(٦٦٦) كما هو الحال في مذهب كانت.

نسميه العقل، وبالإرادة، والمحبة والمعرفة، وأنه ينبغي بالتالي أن يكون شخصا، وإن كان شخصا بالمعنى «التماثلي» هنا أيضاً (٦٦٧).

ويوصِّف الفلاسفة التوماويون العلاقة بين الإله والعالم على الوجه التالي:

أولا: وفيما يخص الماهية، فإن كل ماهيـة محددة نهائية تكـون على هيئة المشـاركة (participatio) في ماهية الإله، الـذي ينبغي أن نتصوره على هيئة النموذج والمنبع اللانهائيـان لكل الماهيات. فمحل عالم المثل الأفـلاطونية (وهـو محال في نظر العقل Absurde عند التوماويين) نجد أمامنا الإله صاحب الوجود الحقيقي.

ثانيـا: إن وجود سـائر الأشياء هـو، أيضا، مشـاركة في وجـود الإله. فـالموجود الكائن المخلوق، من حيث هو مكون من حالة الفعلية وحالة «القوة»، هو، من هذا الجانب المزدوج، مشاركة في حالة الفعلية الخالصـة اللانهائية التي هي للإله Actus) (Purus. ولكن على حين أن وجـود الإله يحدد بـالضرورة كل مـاهية، وعلى نحـو لا يكون في مقدور الإله ذاته تعديلها، فإن وجود كل شيء يعتمد على إرادة الإله الحرة. مـن هـذا المنظور، يبدو تـاريخ العالم كله على هيئة تحقق لحظـة إلهية أبديـة، أنشأها الإله حـرا بإرادته. ويصبح من الـواضح، من ثم، أن للعالم غايـة، وهذه الغـاية لا يمكن إلا أن تكون ذات الغـاية التي هي لـلإله، وبالضرورة كـذلك، ألا وهي الإله ذاتـه(٦٦٨) ومن جهة أخرى، فإنه يصبـح واضحاً الآن أن الحقيقة، بالمعنى المنطقي وبالمعنى الانساني، إنما هي حقيقـة مشتقة وليست أصلية، لأن أساسهـا هو الحقيقة الأنطولوجية الوجودية، المتمثلة في توافق الموجود المخلق مع فكر الإله.

إن الفلسفة لا تعرف الإلـه إلا من حيث هو مبدأ للعالم، وليـس في مقدورها أن توضح أي إيضاح طبيعة حياته الباطنة. وإذا كانت هذه المعرفة الأخيرة ممكنة، فإنها لن تكون ميسرة إلا بفضل الوحي والإيمان. ومن المؤكـد أنه ليس ممكنا إدخال عنصر الوحي في إطـار النظام الفلسفي على هيئـة عنصر مكوِّن إيجابي في هـذا النظام، لأن

---

(٦٦٧) أي أنه شخص، ولكن ليس على نموذج الشخص الإنساني.
(٦٦٨) الإله غاية ذاته.

الفلسفة تشق طريقها لا بشيء إلا بالمنهج العقلي، وابتداء من منطلق التجربة الطبيعية. على الجانب الآخر، فإن الفلسفة لا تحوز أي أساس تعتمد عليه في إنكار إمكانية الوحي. كذلك، فإن مضمون الوحي لا يمكن أن يكون متناقضا مع المذاهب الفلسفية والعلمية، لأن العالم والوحي يأتيان كلاهما من نفس الإله الحق شامل العلم. إلا أن الفلسفة، وبصرف النظر عن أي وحي إلهي بعينه، تستطيع أن تقدم نظرية في الدين الطبيعي، وهو ما قامت به الفلسفة التوماوية في شتى عصورها، ولكن في هذا العصر الأخير بخاصة.

سابعا: الأخلاق

العقل الإنساني له علاقتان مع الوجود القائم: ذلك أن الوجود، من حيث هو موضوع للمعرفة، يكّون أساس المعرفة، ومن حيث هو الإرادة فإنه أساس الخير. ويميز التوماويين بين الخير المطلق، والخير الممتع، والخير النافع. ولكن هذا الخير النافع ليس إلا تابعا للأول.

إن نظرية القيم التوماوية هي نظرية في الخير، وهي تشابه كثيرا نظريتها في الكليات. ذلك أن القيم، هي الأخرى، لها أساسها القائم في الوجود، ولكنها لا توجد، من حيث هي قيم، إلا عند الذات المقومة.

ويميز المفكرون التوماويون بين عالمين كبيرين من القيم: فهناك عالم القيم الجمالية، حيث موقف الذات بإزاء الخير هو موقف التأمل، وهناك كذلك عالم القيم العملية، وفيها يكون الموقف موقف فعل ونشاط. وهم يميزون، من جديد، في عالم القيم العملية، مابين عالمين: عالم التكنولوجيا، حيث يتكون موضوع النشاط خارجيا، وعالم الأخلاق، حيث يكون الموضوع هو نفسه فاعل قائم بالعمل. ويرى التوماويون أنه لا توجد قيم دينية لا تكون في نفس الوقت، من حيث هي كذلك، قيما أخلاقية.

إن الأخلاق التوماوية أخلاق غائية، ولا يمل التوماويون من تكرار التأكيد على أن الأخلاق هي في جوهرها نظرية السلوك الإنساني، وأنها، بالتالي ينبغي أن تستقيم

على أساس من مذهب في الغاية، وهم يفعلون ذلك في وجه المذهب الكانتي، الذي يقيم الأخلاق على الواجب، من جهة، ووجهة النظر الفينومينولوجية، التي ترى أن مفهوم القيمة هو مركز الأخلاق، من جهة أخرى. هذه الغاية التي يهتم بها الفلاسفة التوماويون هي الغبطة (Beatitude) للإنسان، مفهومة على أنها نشاط دائم وكامل لموجود كامل.

وهكذا يظهر الطابع الديناميكي للفلسفة التوماوية في مجال الاخلاق أيضا. وحيث أن النشاط الدائم ليس ممكنا إلا حينها يكون الذات الفاعلة قد انضبطت، من حيث سائر ملكاتها، بوسيلة الاتجاهات المستقرة (Habitus)، فإن الفضائل تصبح ذات أهمية عظيمة في النظام الأخلاقي التوماوي. وعلى هذا، فإن الاخلاق التوماوية هي، جوهريا، أخلاق في تكوين الخلق وأخلاق تربوية. وهي ترى أن الإنسان يحوز توجيهات غريزية، ولكن عليه أن يصل بها إلى حد الكمال عن طريق جهد التربية الذاتية، والفضيلة التي يحصلها لقاء هذا الجهد تصّيره حراء بالمعنى الكامل للكلمة. إن الأمر ليس أمر الإخضاع العنيف للعواطف تحت قيادة القوانين الأخلاقية، بوسيلة قوة الإرادة. إنما المثل الأعلى هو بالأحرى تنظيم الجهاز النفسي للإنسان وتهذيبه، بحيث يمكن للإنسان ليس فقط أن يفعل ويسلك على نحوٍ خيِّر، بل وكذلك أن يسلك سلوكا طيبا على نحو ميسر منطلق.

الفضيلة الكبرى هي فضيلة الحكمة العملية (Prudence)، وهي تقوم في توجه الذكاء نحو تكوين حكم عملي صحيح بشأن مسألة متعينة من مسائل السلوك، . وهنا نجد أنفسنا أمام وجه مميز للنزعة العقلية التوماوية. إلا أن الحكمة العملية لا يمكن أن تعمل على وجه صحيح إلا مع تهذيب الإرادة وتنظيمها، تحت توجيه العدل بمعناه الأوسع والأعم، ومع تهذيب الانفعالات وتنظيمها هي الأخرى، تحت قيادة القوة والاعتدال.

يقوم مذهب القانون الاخلاقي، هو الآخر، بدور هام في النظام الأخلاقي التوماوي. إن الوعي هو الذي يحدد على وجه مباشر السلوك الإنساني. ولكن هذا الوعي ماهو إلا تعبير عن القانون الطبيعي، أي عن قوانين أخلاقية مباطنة للطبيعة

البشرية ذاتها. مثال ذلك، فإن القانون الإخلاقي يـدين الزنا، لأن الطبيعة الإنسانية (نفسيا وفيزيولـوجيا) تتطلب من الإنسان واحدية الزواج. هـذا القانون الطبيعي يجد في القـانون الـوضعي تـوضيحا لـه وتطبيقا في نفس الـوقت، بينما هـو، أي القانـون الطبيعي نفسـه، تعبير عن القانـون الأبدي، أي عن الخطـة الإلهية التي هي أسـاس تكـوين العـالم. ولكن لا ينبغي فهم المذهب التـومـاوي على أنـه يعني أن الأسـاس الأخير للنظام الأخلاقي يعتمد على الإرادة الإلهية، لأن الإله ذاته غير قادر على تغيير القوانين الأخلاقية، لأنها لا تتأسس على إرادته، بل على وجوده.

ويقـوم المذهب الاجتماعي، كـذلك، بـدور هـام في الأخلاق التـومـاويـة. إن الإنسان الفرد هو أعلى مراتب الوجـود في العالم، ولذلك ينبغي على سائر الموجودات الأخرى أن تكون في خدمته. ولكن المجتمع ليس أمرا مصطنعا، وهو أكثر من مجموع البشر فيه، لأنه يحتوي، من بعد البشر، على عـلاقات واقعية حقيقية. كذلك، فإن الإنسان، بطبيعتـه، كائن اجتماعي، ويقوم الخير المشترك بدور حـاسم في السلوك، وذلك في إطار نظام الفضائل. وهكذا، فإنه العدل الاجتماعي، في نهاية الأمر، الذي يقتضي إنماء الفضـائل «الشخصيـة» الخالصة، ومنهـا الاعتـدال على سبيل المثـال، وذلك لأن قيمة الإنسان تمثل قيمةً بالنسبة للمجتمع.



ملاحظات ختامية انتقادية حول فلسفات الوجود

في الاتجاهات الفلسفية الأخرى في الفكر الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، يمكن أن نضع أيدينا، في كل حالة، على فكرة جوهرية محددة، هي التي تبدو موحية بأفكار الفيلسوف المعين الأخرى. مثل هذه الفكرة الجوهرية لا وجود لها عند الفلاسفة الميتافيزيقيين. العلة في هذا أنهم فلاسفة الوجود، ويميزهم أنه يتعدون سائر وجهات النظر المخصوصة، وأنهم يقبلون في نظمهم الفلسفية كل الأفكار الجزئية التي تقدمها المدارس الأخرى. ينتج عن هذا أنه لا يمكن للمؤرخ أن يعارض تيار الميتافيزيقا المعاصر بالحركات الفلسفية الأخرى، ولا أن يقارنه معها. فهذا التيار يقف في موقع أعلى منهم، كشأن الفلسفة من حيث هي فلسفة، حين تشرف من علو على العلوم المخصوصة.

وهكذا استطاع الميتافيزيقيون أن يشبعوا حاجات إنسانية خالدة، وهي تبدو حاجات ملحة في هذا العصر على الخصوص. إن فلسفتهم هي فلسفة الوجود المتعين، وهي على الخصوص فلسفة عن الشخص الإنساني. انهم لا يرفضون أي مشاركة إيجابية قدمها ممثلو المدارس الأخرى. فهم يعترفون بنتائج العلوم باعتبارها جزءا حقيقيا من المعرفة الإنسانية، وليس هذا إلا مثالا واحدا على توجههم ذاته، ولكنهم ينتظمون هذه النتائج، مثلها مثل غيرها، في إطار كلٍ شامل عضوي فيه يحتل الإنسان، الذي يفهمونه هكذا أفضل من فهم المدارس الأخرى له، المكان الجدير به، محتفظا بكل ثراء وجوده وبالامتداد الواسع لمشكلاته. ولكن هذه النزعة الشخصانية لا تقف دون الاهتمام بميادين الواقع الأخرى وإيفائها حقها. إن أي نظام فلسفي آخر لا يمكن أن يتصف بمثل هذا التوازن وبمثل هذا الاعتدال وبمثل هذه

العقلانيـة، قدر مايتصف بـذلك كله تيار الميتافيـزيقا والنظم الفلسفية التي قـدمها الميتافيزيقيون.

إن الفـلاسفة الميتـافيـزيقيين يناقشـون أكثر المشكـلات تنـوعا منـاقشـة شاملـة متعمقة. ولن نـدخل في هذا الصدد إلى التفاصيل، ولكنـا نشير على سبيل المثال إلى تحليل المعرفة عند وايتهد، واستكشاف مشكلة الترابط بين النفسي والفزيولوجي عند التوماويين، وما قدمه هارتمان من أفكار جديدة، بشأن الحرية. ويكفي وحسب أن مجرد عرض المشكـلات يحتل عند هـؤلاء الميتافيـزيقيين مكانـا أرحب مما يحتلـه عرض حلول فلاسفة التيارات الأخرى.

ومن الطبيعي أن يكـون لكل نظـام فلسفي، ممـا درسنا، نقـاط ضعفـه. ولكن ينبغي، قبل كل شيء، من أجل تقـدير هـذه النظم الميتافيـزيقية تقـديرا عـادلا، أن ننتبه إلى ضخامة المشـاركة الإيجابية للميتافيزيقيين، وهي مشاركـة ظهر عجز فلسفة القرن التاسع عشر الميـلادي، وهو بسبيل الانتهاء، عن الإتيان بمثلها عجـزا تاما: أي تقديمهم لنظرية أنطولوجية وتصور عضوي عن الواقع كله.

فإذا فحصنا الميتـافيزيقا الأوربية في النصف الأول من القـرن العشرين الميلادي، ابتداء من هـذه الوجهة المزدوجـة، وجدنا في هـارتمان فيلسوفـا أنطولوجيـا من درجة عليا، ولكنه يرفض،من حيث المبدأ، أن يتقدم بتفسير ميتافيزيقي (وإن لم يبق دوما محافظا على هذا المبـدأ). في الناحية الأخرى المقـابلة، نجد صامـول الكساندر، من غير شك، ونرى جهده، المثمـر غالبا، في الوصول إلى تركيب عـام، ولكن تصاحبه مشاركة ضعيفـة في النظرية الأنطولوجية. وتقف في الـوسط بين هذين التطرفين نظم كل من وايتهد والتوماويين، الـذي يقدمون نظرية انطولوجية ومـذهبا ميتافيزيقيا في نفس الوقت. ولكن أنطـولوجيا التـوماويين لا تقل بحـال في أهميتها عن أنطولـوجيا هارتمان، كما أنها من جانب آخر تتأسس على تصور للواقع والحقيقة الشاملة، يتمتع بإتساق وتماسك وبامتداد هو أوسع مما لدى هارتمان.

ولكن الظاهـر للعيان، وأكثر من جـوانب الاختلافات بين التيارات المتنـوعة في

داخل فلسفة الوجـود، إنما هو جوانب الاتفاق فيما بينها، والتي تطبع بطـابعها هذه الفلسفة. إن هذا التوافق لجدير بالانتباه بقدر تنوع منابع هذه التيارات تنوعا شديدا: فهناك فيزياء آينشتين، ومـدرسة ماريورج، والفلسفة المدرسية. إن فـلاسفة الوجود هؤلاء يتفقون تمامـا، على اختلافهم، بشأن تصوراتهم الأساسيـة المؤثرة عن الطبيعة، وعن المعـرفـة، وعن التكـوين المتـدرج للعـالم، وعن العقل وعن الحريـة. إن هـذه التصـورات، نتيجة البحث الفلسفي، ربما تمثل أفضل مـا أتى به الفكـر الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي.

ولكن هذا العصر يزل يتحمل خسارة فادحة من جراء النتائج المشئومة التي حملها فكـر معادٍ للميتـافيزيقـا. ولكن واقعـة أن أوربا تملك في هـذا العصر مجموعـة من الميتافيزيقيين البـارزين والمؤثرين يسمح لكاتب هذه الصفحـات بالأمل في مستقبل أفضل لأجيال قادمة، مستقبل يكون فيه الإنسان، وحاجاته، ومتطلباته الجوهرية، قد وجد فلسفة عقليـة تفهمه فهما أفضل، وتقدره تقديرا أعلى ممـا قدر عليه في هذه الفترة.



ثبت أسماء الأعلام [1]

أدلر	Adler, Mortimer,
آدمن (١٨٥٢ ـ ١٩٠٢م)	Adamson, Robert,
إدنجتون (١٨٨٢ ـ ١٩٤٤م)	Eddington, Sir Arthur Stanley,
أرديجو (١٨٢٨ ـ ١٩٢٠م)	Ardigo, Roberto,
إرنفلز (١٨٥٠ ـ ١٩٣٢م)	Ehrenfels, Christian,
إسبافنتا (١٨١٧ ـ ١٨٨٣م)	Spaventa, Bertrando,
إسبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣م)	Spencer, Herbert,
إسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م)	Spinoza, B.,
إستيوارت (١٨٦٣ ـ ١٩٤٦م)	Stewart
إستبنج (١٨٨٥ ـ ١٩٤٣م)	Stebbing, L. Susan,
أستفالد (١٨٥٢ ـ ١٩٣٢م)	Ostwald, Wilhelm,
أسموس	Asmus, W. F.,
اشبرانجر (١٨٨٢ ـ ١٩٦٣م)	Spranger, Eduard,
اشتاملر (١٨٥٦ ـ ١٩٣٨م)	Stammler, Rudolf,
اشبنجلر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦م)	Spengler, Oswald,
أفيناريوس (١٨٤٣ ـ ١٨٩٦م)	Avenarius, Richard,
الأكويني (القديس توماالأكويني (١٢٢٤ / ٥ ـ ١٢٧٤م)	Aquinas, Thomas Aquinas
ألان ١٨٦٨ ـ ١٩٥١م)	"Alain". See Émile Chartier
ألكساندر (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م)	Alexander, Samuel,
ألكساندرف	Alexandrov, G. F.,
إنجاردن (١٨٩٣ ـ)	Ingarden, R.,
إنجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥م)	Engels, Friedrich,
إنجه (١٨٦١)	Inge, William Ralph
أوليانوف (انظر لينين)	Ulyanov, Vladimir Ilich. See Lenin
أوليه ـ لابرون (١٨٣٩ ـ ١٨٩٩م)	Ollé-Laprune, Léon,
أونامونو (١٨٦١ ـ ١٩٣٧م)	Unamuno, Miguel de,

(١) أثبت المؤلف بعض الأسماء دون ذكر تواريخ حياتها، وتابعناه في ذلك (المترجم)

Ayer, Alfred J.,	آير (١٩١٠ ـ ١٩٨٩م)
Eucken, Rudolf,	أيكن (١٨٤٦ ـ ١٩٢٦م)
Einstein Albert,	آينشتين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥م)
Barth, Karl,	بارت (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩م)
Berkeley, George,	باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣م)
Bauch, Bruno,	باوخ (١٨٧٧ ـ ١٩٤٢م)
Parodi, Dominique,	بارودي (١٨٧٠ ـ)
Pascal, Blaise,	باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢م)
Bachelard, Gaston,	باشلار (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢م)
Bayer, Raymond,	باير (١٨٦٢ ـ ١٩٢٩م)
Petzoldt, Joseph,	بتزولت
Bradley, Francis, Herbert,	برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤م)
Pradines, Maurice,	برادينس
Price, H.H.,	برايس (١٨٩٩ ـ)
Berdyaev, Nikolai,	برديائيف (١٨٧٤ ـ ١٩٤٨م)
Bergson, Henri,	برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١م)
Brentano, Franz,	برنتانو (١٨٣٨ ـ ١٩١٧م)
Brunschvicg, Léon,	برنشفيك (١٨٦٩ ـ ١٩٤٤م)
Broad, C. D.,	برود (١٨٨٧ ـ ١٩٧١م)
Pfander, Alexander,	بفاندر (١٨٧٠ ـ ١٩٤١م)
Becker, Oskar,	بكر (١٨٩٣ ـ)
Boll, Maurice,	بل
Planck, Max,	بلانك (١٨٥٨ ـ ١٩٤٧م)
Blondel, Maurice,	بلندل (١٨٦١ ـ ١٩٤٩م)
Poincaré, Henri,	بوانكاريه (١٨٥٣ ـ ١٩١٢م)
Popper, Karl,	بوبر ، كارل (١٩٠٢)
Buber, Martin,	بوبر (١٨٧٨ ـ)
Boutroux, Émile,	بوترو (١٨٤٥ ـ ١٩٢١م)
Price, H.H.,	برايس (١٨٩٩ ـ ١٩٨٤م)
Pavlov, Ivan,	بافلوف (١٨٤٩ ـ ١٩٣٩م)
	باولسن (١٨٤٦ ـ ١٩٠٨م)
Bosanquet, Bertrand,	بوزانكت (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣م)

بوشنر (١٨٢٤ ـ ١٨٩٩م)	Buchner, Ludwig,
بوشنسكي (١٩٠٢ ـ)	Bochenski, I.M.,
بوفوار (سيمون دي بوفوار)	Beauvoir, Simone de,
بول (١٨١٥ ـ ١٨٦٤م)	Boole, George,
بونيه (١٧٢٠ ـ ١٧٩٣م)	Bonnet, Étienne,
بيانو	Peano, Guiseppe,
بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤م)	Peirce, Charles Sanders,
بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م)	Bacon, Franciss,
تارسكي (١٩٠٢)	Tarski Alfred,
تايلور (١٨٦٩ ـ ١٩٤٥م)	Taylor, Alfred Edward,
ترلتش (١٨٦٥ ـ ١٩٢٣م)	Troeltsch, Ernst,
تستا	Testa, Alfonso,
تفاردفسكي (١٨٦٦ ـ ١٩٣٨م)	Twardowski, Kazimierz,
تومسون (١٨٦١ ـ ١٩٣٣م)	Thomson, Sir Arthur,
توينبي (١٨٩٩ ـ ١٩٧٥م)	Toynbee, Arnold J.,
جاردي (١٨٥٩ ـ ١٩٣١م)	Gardeil, Mercier Ambroise,
جاريجور لاجرانج (١٨٧٧)	Garrigou-Lagrange, Reginald,
جانيه (١٨٢٣ ـ ١٨٩٩م)	Janet, Paul,
جايجر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٧م)	Geiger, Moritz,
جايزر	Geyser, J.,
جرابمان (١٨٧٥ ـ ١٩٤٩م)	Grabmann, Martin,
جرت (١٨٦٣ ـ ١٩٤٠م)	Gredt, Joseph,
جرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢م)	Green, Thomas Hill,
جنتيلي (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤م)	Gentile, Giovanni,
جود (١٨٩١)	Joad, C.E.M.,
جوليتيه (١٨٥٨ ـ ١٩٤٢م)	Gaultier, Jules de,
جونست (١٨٩٠ ـ)	Gonseth, Ferdinand,
جلسن (١٨٨٤ ـ)	Gilson, Étienne,
جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م)	James, William,
جينز (١٨٧٧ ـ ١٩٤٦م)	Jeans, Sir James Hopwood,
دارون (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢م)	Darwin, Charles,
دانتك (١٨٦٩ ـ ١٩١٧م)	Dantec, Felix Le,

دانتي (١٢٦٥ ـ ١٣٢١م)	Dante
دبورين	Deborin, G.A.,
دريش (١٨٦٧ ـ ١٩٤١م)	Driesch, Hans,
دستويفسكي (١٨٢١ ـ ١٨٨١م)	Dostoievsky, Feodor M.,
دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١م)	Dilthey, Wilhelm,
دنز ـ اسكوت (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨م)	Duns-Scott
دنكان ـ جونز	Duncan-Jones, A.E.,
دوركايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م)	Durkheim, Emil,
دوهم (١٨٦١ ـ ١٩١٦م)	Duhem, Pierre,
ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤م)	Diderot, D.,
ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م)	Descartes, René
ديكور	Descors, P.,
ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م)	Dewey, John,
راشدال (١٨٥٨ ـ ١٩٢٤م)	Rashdall, Hastings,
رافيسون (١٨١٣ ـ ٠٩٠٠م)	Ravaisson-Moliet, Felix,
رايل (١٩٠٠ ـ ١٩٧٦م)	Ryle, Gilbert,
رايناخ (١٨٨٣ ـ ١٩١٦م)	Reinach, Adolph,
رينشتين	Rubinstein, N.,
رتاكر (١٨٨٨)	Rothacker, Erich,
رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠م)	Russell, Bertrand,
رلكه (١٨٧٥ ـ ١٩٢٦م)	Rilke, Rainer Maria,
روجييه	Rougier, Louis,
رويس (١٨٥٥ ـ ١٩١٦م)	Royce, Josiah,
ريد (١٧١٠ ـ ١٧٩٦م)	Reid, Thomas,
ريشنباخ (١٨٩١ ـ ١٩٥٣م)	Reichenbach, Hans,
ريكرت (١٨٦٣ ـ ١٨٣٦م)	Rickert, Heinrich,
رينوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣م)	Renouvier, Charles,
ريل (١٨٤٤ ـ ١٩٢٤م)	Riehl, Alois,
ري	Rey, Abel,
زيهن	Ziehen, Theodor,
سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م)	Satre, Jean-Paul,
سانتيانا (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢م)	Santayana, George,

ستالين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٣م)	Stalin, Joseph,
ستاوت	Stout, George Frederick,
سترت	Sturt, Henry,
سدجويك	Sidgwick, Alfred,
سرتيانج (١٨٦٣ ـ ١٩٤٨م)	Sertillanges, Antonin D.,
سوروكين (١٨٨٩ ـ ١٩٦٨م)	Sorokin, Pitirim,
سيمل (١٨٥٨ ـ ٩١٨م)	Simmel, Georg,
زدانوف	Zhdanov, A.A.,
شارتييه (أنظر ألان)	Chartier, Émile,
شاكا	Sciacca, M.F.,
شبان (١٨٧٨ ـ)	Spann, Othmar,
شتاين (١٨٩١ ـ ١٩٤٢م)	Stein, Edith,
شتومف (١٨٤٨ ـ ١٩٣٦م)	Stumpf, Carl,
شرودر (١٨٤١ ـ ١٩٠٢م)	Schroder, Ernst,
شستوف (١٨٦٦ ـ ١٩٤٢م)	Shestov, Leo,
شلر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨م)	Scheler, Max,
شللر (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧م)	Schiller, F.C.S.,
شلنج (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤م)	Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph,
شليك (١٨٨٢ ـ ١٩٥٦م)	Schlick, Moritz,
شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠م)	Schopenhauer, Arthur,
شولتز (١٨٨٤ ـ)	Scholz, Heinrich,
فاربر	Farber, Marvin,
فارسكو (١٨٥٠ ـ ١٩٣٣م)	Varisco, Bernardino,
فايهنجر (١٨٥٢ ـ ١٩٣٣م)	Vaihinger, Hans,
فتجنشتين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م)	Wittgenstein, Ludwig,
فراري (١٨١٢ ـ ١٨٧٦م)	Ferrari, Giuseppe,
فرانك	Franck, Ph.,
فراير (١٨٨٧ ـ)	Freyer, Hans,
فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م)	Freud, Sigmund,
فريجه (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥م)	Frege, Gottlob,
فست	Wust, Peter,

Fechner, Gustav Theodor,	فشنر (١٨٠١ ـ ١٨٨٧م)
Fichte, J.G.,	فشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤م)
Windelband, Wilhelm,	فندلباند (١٨٤٨ ـ ١٩١٥م)
Fuetscher, L.,	فوتشر
Vogt, Karl,	فوجت (١٨١٧ ـ ١٨٩٥م)
Vorlander, Karl,	فورلاندر (١٨٦٠ ـ ١٩٢٨م)
Voltaire	فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م)
Wolff, Christian,	فولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤م)
Volkelt, Johannes,	فولكلت (١٨٤٨ ـ ١٩٣٠م)
Hartmann. Eduard von,	فون هارتمان (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦م)
Wundt, Wilhelm,	فنت (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠م)
Vouillemin, Charles Ernest,	فويلمان
Feuerbach, Ludwig,	فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م)
Fouillee, Alfred,	فوييه (١٨٣٨ ـ ١٩١٢م)
Weber, Max,	فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠م)
Vera, Augusto,	فيرا
Vico, Giovanni Battista,	فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م)
Catteneo, Carlo,	كاتانيو (١٨٠١ ـ ١٨٦٩م)
Carnap, Rudolf,	كارناب (١٨٩١ ـ ١٩٧٠م)
Cassirer, Ernst,	كاسيرر (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥م)
Kant, Immanuel,	كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)
Cantor, G.,	كانتور (١٨٤٥ ـ ١٩١٦م)
Keyserling, Hermann,	كايسرلنج (١٨٨٠ ـ ١٩٤٦م)
Kedrov, B.M.,	كدروف
Groce, Benedetto,	كروتشه (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢م)
Klages, Ludwig,	كلاجز (١٨٧٢)
Koyré, Alexander,	كواريه
Cornelius, Hans,	كورنيليوس (١٨٦٣ ـ ١٩٤٧م)
Cousin, Victor,	كوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧م)
Kulpe, Oswald,	كولبه (١٨٦٢ ـ ١٩١٥م)
Collingwood, Robin, George,	كولنجوود (١٨٩١ ـ ١٩٤٣م)
Comte, Auguste,	كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م)

كوهن (١٨٤٢ ـ ١٩١٨م)	Cohen, Hermann,
كيابلي (١٨٥٧ ـ ١٩٣٢م)	Chiapelli, Alessandro,
كيرد (١٨٣٥ ـ ١٩٠٨م)	Caird, Edward,
كيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م)	Kierkegaard, Soren,
كيز	Case, Thomas,
لابرتنيير (١٨٦٠ ـ ١٩٣١م)	Laberthonniere, Lucien,
لابريولا (١٨٤٣ ـ ١٩٠٣م)	Labriola, A.,
لابلاس (١٧٤٩ ـ ١٨٢٧م)	Laplace, P. S. De,
لاس (١٨٣٧ ـ ١٨٨٥م)	Laas, Ernst,
لاسك (١٨٧٥ ـ ١٩١٥م)	Lask, Emil,
لاشلييه (١٨٣٢ ـ ١٩١٨م)	Lachelier, Jules,
لافل (١٨٨٣ ـ ١٩٥١م)	Lavelle, Louis,
لالاند (١٨٦٧ ـ ١٩٦٣م)	Lalande, Andre,
لامتري (١٧٠٩ ـ ١٧٥١م)	La Mettrie, Julien Offray,
لانجه (١٨٢٨ ـ ١٨٧٨م)	Lange, Friedrich Albert,
لانيو (١٨٥١ ـ ١٨٩٤م)	Lagneau, Jules,
لست (١٨٨٠ ـ)	Litt, Georg,
لوازي (١٨٥٧ ـ ١٩٤٠م)	Loisy, Alfred,
لودانتك (١٨٦٩ ـ ١٩١٧م)	
لوروا (١٨٧٠ ـ ١٩٥٤م)	Le Roy, Edouard,
لوسن (١٨٨٢ ـ ١٩٥٤م)	Le Senne, René,
لوطزه (١٨١٧ ـ ١٨٨١م)	Lotze, Rudolf Hermann,
لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)	Locke, John,
ليبرت (١٨٧٨ ـ ١٩٤٧م)	Liebert, Arthur,
ليبهان (١٨٤٠ ـ ١٩١٢م	Liebmann, Otto,
ليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م)	Leibnitz, G.W.,
ليرد (١٨٨٧ ـ ١٩٤٦م)	Laird, John,
ليفي ـ بريل (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩م)	Lévy-Bruhl, Lucien,
لينين (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤م)	Lenin, Nikolai,
ماخ (١٨٣٨ ـ ١٩١٦م)	Mach, Ernst,
مارتيوس	Martius, H. Conrad,
مارسل (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م)	Marcel, Gabriel,

Marechal, J.,	مارشال
Marx, Karl,	ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)
Markov, M.A.	ماركوف
Maritain, Jacques,	ماريتان (١٨٨٢ ـ ١٩٧٣م)
Mascall, E.L.,	ماسكول
McTaggart, John McTaggart Ellis,	ماكتجارت (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥م)
Maximov, A.A.,	ماكسيموف
Manser, Gallus M.,	مانسر (١٨٦٦ ـ ١٩٤٩م)
Mausbach, Joseph	ماوسباخ (١٨٦١ ـ ١٩٣١م)
Maier, Heinrich,	ماير
Mitin, M.B.,	متين
Morselli, Enrico,	مرسلي (١٨٥٢ ـ ١٩٢٩م)
Mercier, Désiré,	مرسييه (١٨٥١ ـ ١٩٢٦م)
Merleau-Ponty, Maurice,	مرلوبونتي (١٩٠٨ ـ ١٩٦١م)
Misch, Georg,	مش (١٨٧٨)
Mill, John Stuart,	مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م)
Moore, G.E.,	مور (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨م)
Morgan, Augustus de,	مورجان (١٨٠٦ ـ ١٨٧٨م)
Morgan, C.L.,	مورجان (١٨٥٢ ـ ١٩٣٦م)
Moleschott, Jakob,	موليشط (١٨٢٢ ـ ١٨٩٣م)
Munsterberg, Hugo,	مونستربرج (١٨٦٣ ـ ١٩١٦م)
Mace, C.A.,	ميس
Maine de Biran, Francois-Pierre,	مين دي بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤م)
Meinong, Alois,	مينونج (١٨٥٣ ـ ١٩٢١م)
Natorp, Paul,	ناترب (١٨٥٤ ـ ١٩٢٤م)
Nunn, Sir T. Percy,	نان (١٨٧٠ ـ)
Neurath, Otto,	نويرات (١٨٨٢ ـ ١٩٤٥م)
Nietzsche, Friedrich,	نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م)
Newton, ISaac,	نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧م)
Wisdom, John,	وزدم (١٩٠٤ ـ)
Watson John B.,	واطسون (١٨٧٨ ـ ١٩٥٨م)
Whitehead, Alfred North,	وايتهد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧م)

Haberlin, Paul,	هيبرلن (١٨٧٨ ـ ١٩٦١م)
Hartmann, Nicolai,	هارتمان (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠م)
Haldane, John Scott,	هالدان (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦م)
Hamelin, Octave,	هاملان (١٨٥٦ ـ ١٩٠٧م)
Hahn, Hans,	هان (١٨٨٠ ـ ١٩٣٤م)
Herbart, Johann, Friedrich,	هربارت (١٧٧٦ ـ ١٨٤١م)
Husserl, Edmund,	هسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م)
Hessen, Johannes,	هسن
Hicks, George Dawes,	هكس (١٨٦٢ ـ ١٩٤١م)
Huxley, Thomas Henry,	هكسلي (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥م)
Hofler,Alois,	هفلر
Haeckel, Ernst,	هكل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩م)
Hildebrand, D. von	هلدبرانت
Helvetius, Claude Adrian,	هلفيتوس (١٧١٥ ـ ١٨٧١م)
Helmholtz, Hermann,	هلمهلتز (١٨٢١ ـ ١٨٩٤م)
Hobbes, Thomas,	هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)
Horvath, Alexander,	هورفات (١٨٨٤ ـ)
Holbach, Paul Heinrich Dietrich von,	هولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩م)
Haldane, John Scott,	هولدن
Honigswald, Richard,	هونجز فالد (١٨٧٥ ـ)
Hegel, G.W.F.,	هيجل (١٧٧٠ ـ ١٩٣١م)
Heidegger, Martin,	هيدجر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م)
Hume, David,	هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م)
Jacoby, Gunther,	ياكوبي (١٨٨١ ـ)
Jaspers, Karl,	ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩م)
Jaensch, Erich,	يانش (١٨٨٣ ـ ١٩٤٠م)
Jodl, Friedrich,	يودل (١٨٤٨ ـ ١٩١٤م)
Ewing, A.C.,	

المؤلف في سطور

- ولد عام ١٩٠٤م.
- عمل أستاذا في جامعة فرايبورج، سويسرا.
- وهو رجل دين كاثوليكي، من أصل بولندي.
- اهتم على الخصوص بالمنطق الرياضي. ولكن الكتاب الحالي هو الذي قدمه إلى الجمهور الكبير في أوربا وأمريكا.

المترجم في سطور

- أستاذ بكلية الآداب بجامعتي عين شمس والكويت.
- له ترجمات لبعض محاورات أفلاطون، عن النص اليوناني، وشروح لها، منها كتاب: «أفلاطون. فيدون. في خلود النفس»، الذي فاز بجائزة الدولة التشجيعية في مصر، ١٩٧٥م.
- صدر له في سلسلة عالم المعرفة: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، ١٩٨٠م.



الأمومة

(نمو العلاقة بين الطفل والأم)

تأليف:

د. فايز قنطار

صدر عن هذه السلســلة

العنوان	المؤلف
١ـ الحضارة	تأليف : د/ حسين مؤنس
٢ـ إتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف : د/ إحسان عباس
٣ـ التفكير العلمي	تأليف : د/ فؤاد زكريا
٤ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف : / أحمد عبدالرحيم مصطفى
٥ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف : د/ زهير الكرمي
٦ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف : د/ عزت حجازي
٧ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف : / محمد عزيز شكري
٨ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة : د/ زهير السمهوري تحقيق وتعليق : د/ شاكر مصطفى مراجعة : د/ فؤاد زكريا
٩ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف : د/ نايف خرما
١٠ـ جحا العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار
١١ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ حسين مؤنس د/ إحسان العمد مراجعة : د/ فؤاد زكريا
١٢ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	د. حسين مؤنس د/ إحسان العمد مراجعة : د/ فؤاد زكريا
١٣ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف : د/ أنور عبدالعليم
١٤ـ جمالية الفن العربي	تأليف : د/ عفيف بهنسي
١٥ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح
١٦ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف : د/ محمود عبدالفضيل
١٧ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد : رؤوف وصفي مراجعة : زهير الكرمي
١٨ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة : د/ علي أحمد محمود مراجعة : د/ شوقي السكري د/ علي الراعي
١٩ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : / سعد أردش

٢٠ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة حسن سعيد الكرمي مراجعة : صدقي حطاب
٢١ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف : د/ محمد على الفرا
٢٢ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف : رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني
٢٣ـ الرق	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني
٢٤ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف : د/ حسن أحمد عيسى
٢٥ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف : د/ علي الراعي
٢٦ـ مصر وفلسطين	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن
٢٧ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف : د/ عبدالستار ابراهيم
٢٨ـ أفريقيا في عصر التحول الإجتماعي	ترجمة : شوقي جلال
٢٩ـ العرب والتحدي	تأليف : د/ محمد عماره
٣٠ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف : د/ عزت قرني
٣١ـ الموشحات الأندلسية	تأليف : د/ محمد زكريا عناني
٣٢ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة : د/ عبدالقادر يوسف مراجعة : د/ رجا الدريني
٣٣ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف : د/ محمد فتحي عوض الله
٣٤ـ قضايا أفريقية	تأليف : د/ محمد عبدالغني سعودي
٣٥ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ـ ١٩٧٠)	تأليف : د/ محمد جابر الأنصاري
٣٦ـ الحب في التراث العربي	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله
٣٧ـ المساجد	تأليف : د/ حسين مؤنس
٣٨ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف : د/ سعود يوسف عياش
٣٩ـ إرتقاء الإنسان	ترجمة : د/ موفق شخاشيرو مراجعة : زهير الكرمي
٤٠ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف : د/ مكارم الغمري
٤١ـ الشعر في السودان	تأليف : د/ عبده بدوي
٤٢ـ دور المشروعات العامة في التنمية الإقتصادية	تأليف : د/ علي خليفة الكواري
٤٣ـ الإسلام في الصين	تأليف : فهمي هويدي
٤٤ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف : د/ عبدالباسط عبدالمعطي

٤٥ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار
٤٦ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف : د/ يوسف السيسي
٤٧ـ فكرة القانون	ترجمة : سليم الصويص مراجعة : سليم بسيسو
٤٨ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح
٤٩ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي	تأليف : صلاح الدين حافظ
٥٠ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف : د/ محمد عبدالسلام
٥١ـ السينما في الوطن العربي	تأليف : جان ألكسان
٥٢ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف : د/ محمد الرميحي
٥٣ـ البدائية	ترجمة : د/ محمد عصفور
٥٤ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف : د/ جليل أبو الحب
٥٥ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة : شوقي جلال
٥٦ـ الإدمان	تأليف : د/ عادل الدمرداش
٥٧ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف : د/ أسامة عبدالرحمن
٥٨ـ الوجودية	ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح
٥٩ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف : د/ انطونيوس كرم
٦٠ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري
٦١ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري
٦٢ـ حكمة الغرب	ترجمة : د/ فؤاد زكريا
٦٣ـ الإسلام والاقتصاد	تأليف : د/ عبدالهادي علي النجار
٦٤ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة : احمد حسان عبدالواحد
٦٥ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبد الجليل
٦٦ـ الإسلام والشعر	تأليف : د/ سامي مكي العاني
٦٧ـ بنو الإنسان	ترجمة : زهير الكرمي
٦٨ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف : د/ محمد موفاكو
٦٩ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف : د/ عبدالله العمر
٧٠ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) القسم االأول	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطيه محمود هنا
٧١ـ الإستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف : د/ عبدالمالك خلف التميمي
٧٢ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ فؤاد زكريا

٧٣ـ التخطيط للتقدم الإقتصادي والإجتماعي	تأليف : د/ مجيد مسعود
٧٤ـ مشاريع الاستيطان اليهودي	تأليف : أمين عبدالله محمود
٧٥ـ التصوير والحياة	تأليف : د/ محمد نبهان سويلم
٧٦ـ الموت في الفكر الغربي	ترجمة : كامل يوسف حسين
	مراجعة : د/ إمام عبدالفتاح
٧٧ـ الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا	تأليف : د/ أحمد عتمان
٧٨ـ قضاياالتبعية الإعلامية والثقافية	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن
٧٩ـ مفاهيم قرآنية	تأليف : د/ محمد أحمد خلف الله
٨٠ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني
٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر	تأليف : د/ جمال الدين سيد محمد
٨٢ ـ تشكيل العقل الحديث	ترجمة : شوقي جلال
	مراجعة : صدقي حطاب
٨٣ ـ البيولوجيا ومصير الإنسان	تأليف : د/ سعيد الحفار
٨٤ ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية	تأليف : د/ رمزي زكي
٨٥ ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية	تأليف : د/ بدرية العوضي
٨٦ ـ الإنسان وعلم النفس	تأليف : د/ عبدالستار ابراهيم
٨٧ ـ في تراثنا العربي الإسلامي	تأليف : د/ توفيق الطويل
٨٨ـ الميكروبات والإنسان	ترجمة : د/ عزت شعلان
	مراجعة : د/ عبدالرزاق العدواني د/ سمير رضوان
٨٩ ـ الإسلام وحقوق الإنسان	تأليف : د/ محمد عماره
٩٠ ـ الغرب والعالم (القسم الأول)	تأليف : كافين رايلي
	ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري د/ هدى حجازي
	مراجعة : د/ فؤاد زكريا
٩١ ـ تربية اليسر وتخلف التنمية	تأليف : د/ عبدالعزيز الجلال
٩٢ ـ عقول المستقبل	ترجمة : د/ لطفي فطيم
٩٣ ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام
٩٤ ـ النظام الإعلامي الجديد	تأليف : د/ مصطفى المصمودي

العنوان	المؤلف / المترجم
٩٥ ـ تغيّر العالم	تأليف : د/ أنور عبدالملك
٩٦ ـ الصهيونية غير اليهودية	تأليف : ريجينا الشريف ترجمة : أحمد عبدالله عبدالعزيز
٩٧ ـ الغرب والعالم (القسم الثاني)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا
٩٨ ـ قصة الأنثروبولوجيا	تأليف : د/ حسين فهيم
٩٩ ـ الأطفال مرآة المجتمع	تأليف : د/ محمد عماد الدين إسماعيل
١٠٠ ـ الوراثة والإنسان	تأليف : د/ محمد علي الربيعي
١٠١ ـ الأدب في البرازيل	تأليف : د/ شاكر مصطفى
١٠٢ ـ الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية	تأليف : د/ رشاد الشامي
١٠٣ ـ التنمية في دول مجلس التعاون	تأليف د/ محمد توفيق صادق
١٠٤ ـ العالم الثالث وتحديات البقاء	تأليف جاك لوب ترجمة : أحمد فؤاد بلبع
١٠٥ ـ المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي	تأليف : د/ إبراهيم عبد الله غلوم
١٠٦ ـ «المتلاعبون بالعقول»	تأليف : هربرت . أ . شيللر ترجمة : عبدالسلام رضوان
١٠٧ ـ الشركات عابرة القومية	تأليف : د/ محمد السيد سعيد
١٠٨ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطية محمود هنا
١٠٩ ـ العملية الإبداعية في فن التصوير	تأليف : د/ شاكر عبدالحميد
١١٠ ـ مفاهيم نقدية	ترجمة : د/ محمد عصفور
١١١ ـ قلق الموت	تأليف : د/ أحمد محمد عبدالخالق
١١٢ ـ العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث	تأليف : د/ جون . ب . ديكنسون ترجمة : شعبة الترجمة باليونسكو
١١٣ ـ الفكر التربوي العربي الحديث	تأليف : د/ سعيد إسماعيل علي
١١٤ ـ الرياضيات في حياتنا	ترجمة : د/ فاطمة عبدالقادر الما

العنوان	المؤلف
١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف : د/ معن زيادة
١١٦ ـ أدب أميركا اللاتينية (قضايا ومشكلات) القسم الأول	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف : د/ أسامة الغزالي حرب
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف : د/ رمزي زكي
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف : د/ عبدالغفار مكاوي
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف : د/ سوزانا ميلر ترجمة : د/ حسن عيسى مراجعة : د/ محمد عماد الدين إسماعيل
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف : د/ رياض رمضان العلمي
١٢٢ ـ أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف : د/ هادي نعمان الهيتي
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف : د/ دافيد . ف . شيهان ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف : فرانسيس كريك ترجمة : د/ أحمد مستجير مراجعة : د/ عبد الحافظ حلمي
١٢٦ ـ اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف : د/ نايف خرما، د/ علي حجاج
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف : د/ إسماعيل إبراهيم درة
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف : د/ محمد عبدالستار عثمان
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبدالجليل
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف : د/ زولت هارسيناي، ريتشارد هتون ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : د/ مختار الظواهري

١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام	تأليف . د/ أحمد سليم سعيدان
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف : د/ والتر رودني ترجمة : د/ أحمد القصير مراجعة : د/ إبراهيم عثمان
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف : د/ عبدالخالق عبدالله
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف : روبرت م . اغروس / جورج ن . ستانسيو ترجمة : د/ كمال خلايلي
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف : د/ حسن نافعة
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف : إدوين رايشاور ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف : د/ معتز سيد عبدالله
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف : د/ حسين فهيم
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الاوروبي لأفريقيا	تأليف : عبدالله عبدالرزاق ابراهيم
١٤٠ ـ الانسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)	تأليف : إريك فروم ترجمة : سعد زهران مراجعة : د/ لطفي فطيم
١٤١ ـ الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)	تأليف : د/ أحمد عتمان
١٤٢ ـ مستقبلنا المشترك	إعداد : اللجنة العالمية للبيئة والتنمية ترجمة : محمد كامل عارف مراجعة : علي حسين حجاج
١٤٣ ـ الريف في الرواية العربية	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله
١٤٤ ـ الإبداع العام والخاص	تأليف : الكسندرو روشكا ترجمة : د/ غسان عبدالحي أبو فخر
١٤٥ ـ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي	تأليف : د/ جمعة سيد يوسف
١٤٦ ـ حياة الوعي الفني (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)	تأليف : غيورغي غاتشف ترجمة : د/ نوفل نيوف مراجعة : د/ سعد مصلوح
١٤٧ ـ الرأسمالية تجدد نفسها	تأليف : د/ فؤاد مُرسي

١٤٨ ـ علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية	تأليف : ستيفن روز وآخرين
	ترجمة : د / مصطفى إبراهيم فهمي
	مراجعة : د / محمد عصفور
١٤٩ ـ ماهية الحروب الصليبية	تأليف : د / قاسم عبده قاسم
١٥٠ ـ حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي	(برنامج الأمم المتحدة للبيئة)
«الجوانب البيئية والتكنولوجيات والسياسات»	ترجمة : عبد السلام رضوان
١٥١ ـ تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية	تأليف : د / شوقي عبد القوي عثمان
١٥٢ ـ التلوث مشكلة العصر	تأليف : د / أحمد مدحت إسلام

(ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠ ، وانقطعت السلسلة بسبب العدوان الغاشم، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)

١٥٣ ـ الكويت والتنمية الثقافية العربية	تأليف : د / محمد حسن عبدالله
١٥٤ ـ النقطة المتحولة : أربعون عاما في	تأليف : بيتر بروك
استكشاف المسرح	ترجمة : فاروق عبدالقادر
١٥٥ ـ مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي	تأليف : د / مكارم الغمري
١٥٦ ـ الفصامي : كيف نفهمه ونساعده،	تأليف : سيلفانو آرتي
دليل للأسرة والأصدقاء	ترجمة : د / عاطف أحمد
١٥٧ ـ الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي	تأليف : د/ زينات البيطار
١٥٨ ـ مستقبل النظام العربي بعد ازمة الخليج	تأليف : د/ محمد السيد سعيد
١٥٩ ـ فكرة الزمان عبر التاريخ	ترجمة : فؤاد كامل عبدالعزيز
	مراجعة : شوقي جلال
١٦٠ ـ إرتقاء القيم (دراسة نفسية)	تأليف : د/ عبداللطيف محمد خليفة
١٦١ ـ أمراض الفقر	تأليف : د / فيليب عطية
(المشكلات الصحية في العالم الثالث)	
١٦٢ ـ القومية في موسيقا القرن العشرين	تأليف : د/ سمحة الخولي
١٦٣ ـ أسرار النوم	تأليف : الكسندر بوربلي
	ترجمة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة
١٦٤ـ بلاغة الخطابة وعلم النص	تأليف: د/ صلاح فضل

سلسلة عالم المعرفة

عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير عام ١٩٧٨ .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارىء بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفاً وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الافكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية : اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات .

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة .

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) والدراسات التكنولوجية . أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية فأمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة عالم المعرفة على ان تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع / المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل خمسة عشر فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي أو تسعمائة دينار أيهما أكثر بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتياً مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة و المترجمة ـ من نسختين مطبوعة على الآلة الكاتبة.



الاشتراك السنوي : وهو مقصور على الفئات التالية :

● المؤسسات والهيئات داخل الكويت	١٠	دنانير كويتية
● المؤسسات والهيئات في الوطن العربي	١٢	ديناراً كويتيا
● المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي	٨٠	دولارا أمريكيا
● الأفراد خارج الوطن العربي	٤٠	دولارا أميركيا

الاشتراكات :

ترسل باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب : ٢٣٩٩٦ الصفاة/ الكويت ـ 13100
برقيا : ثقف ـ تلكس : ٤٤٥٥٤ TLX. NO. 44554 NCCAL
فاكسميلي : ٤٨٧٣٦٩٤

طبع من هذا الكتاب أربعون ألف نسخة

مطابع السياسة - الكويت



هـذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب عرضا شاملاً وموجزاً للفكر الفلسفي الغربي حتى عام ١٩٥٠، وقد ظهر في العديد من اللغات الأوربية، وهو ينفرد بدقته واستقصائه واتـزان أحكامـه، فضلا عن امتداد نظـرته إلى مـا قبل القرن العشرين الميلادي. فيقدم المؤلف لموضـوعه بفصلين عن اتجاهات القرن التـاسع عشر في الغـرب، وعن «الأزمـة» العميقـة التي واجههـا الفكـر الغربي، في العلـم والفلسفة خصوصـا، في أواخر تلـك الفترة، ليعرض انطلاقا من تلك الخلفيـة، خصائص الفكر الغربي الجديـد، الذي يرى أنـه مختلف جـوهـريا عما يسميـه بـاسم «الفلسفـة الحديثـة» (١٦٠٠ - ١٩٠٠م) وهـو يعرض بـالتفصيل، في خـلال الفصـول التاليـة، لأهم تيـارات هذا الفكـر. وهي: فلسفـة المادة، الفلسفـة المثـالية، فلسفـة الحيـاة، الفينـومينـولـوجيا، الفلسفـة الـوجـوديـة، وأخيرا الفلسفـات الميتافيزيقية، ويلتقي القارىء خلال صفحات الكتاب بأفكار أهم ممثلي العقل الفلسفي الغـربي، رسل، الـوضعيـون المنطقيـون، الماركسيـون، كروتشه، برنشفيك، الكانتيون الجدد، برجسون، وليم جيمس وديوي، دلتاي، هسرل، شلـر، هيدجـر، سارتـر، مارسل، يـاسبرز، هارتمان، وايتهـد، التومـاويون، وغيرهم. إنـه كتـاب للقراءة ومـرجع يرجع إليـه معا.

سعر النسخة

الكويت	٧٥٠ فلس	ليبيا	دينار واحد	اليمن	٨٠٠ فلس
السعودية	١٢ ريال	المغرب	١٥ درهما	السودان	١٠ جنيهات
الأردن	دينار واحد	تونس	دينار ونصف	البحرين	دينار واحد
سوريا	٥٠ ليرة	الجزائر	٢٠ دينارا	قطر	١٠ ريالات
لبنان	٧٥٠ ليرة	مصر	جنيهان	عمان	ريال واحد
				الامارات المتحدة	١٠ ريالات